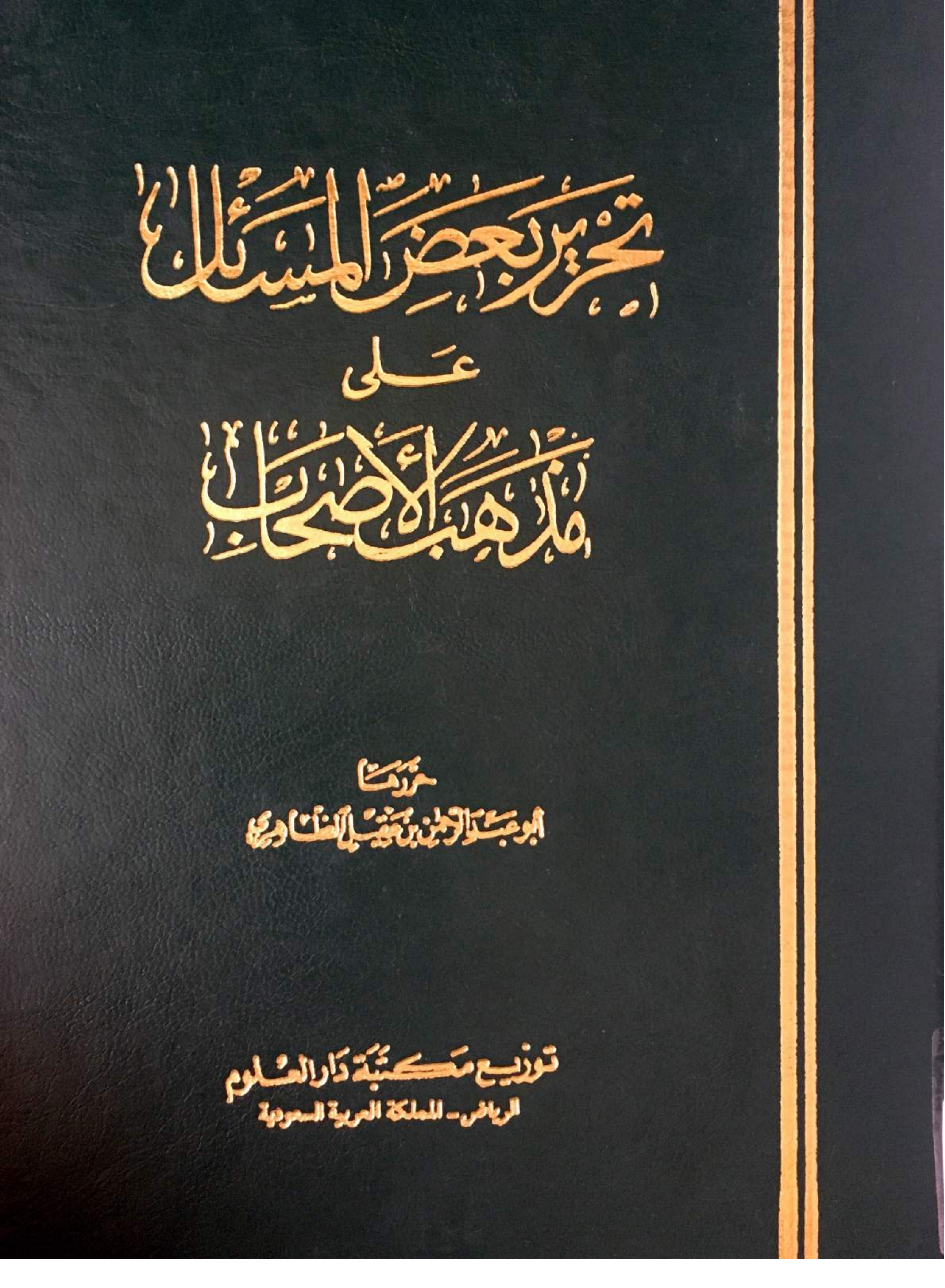

تحرير بعض المسائل
على
مذهب الأصحاب
حررها
أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري
توزيع مكتبة دار العلوم
الرياض - المملكة العربية السعودية



حررها

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

المحتويات

اسم الموضوع	الصفحة

الإهــداء

اللهم اجعل ثوابه لأبي عبد الرحمن ووالديه وشيخه أبي محمد بن حزم .

أما بعد :

فإنني أحرر هذه المسائل لمن غَبِيَ عليه أن مراد الله لا يفهم إلا من كلام الله وكلام رسوله محمد ﷺ وفعله وتقريره .

وأن كلام الله وكلام رسوله لا يفهم إلا بلغة العرب ، وأن كلام العرب إذا ورد به النص الشرعي يحمل على الاصطلاح الشرعي ، فإن عدم هذا حمل على المجاز الغالب ولا يحمل على المجاز غير غالب الاستعمال إلا بدليل يصححه ويعينه .

وما لا يفهم من لغة الشرع - بموجب لغة العرب - فليس من الشرع .

والله المستعان

أبو عبد الرحمن

الاستفتــــاح

الحمد لله حمدا طيبا مباركا فيه ، وأشكره على ما وهبني ومنحني من نعم لا أحصيها ﴿ **وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها** ﴾ ومن هذه المنح الربانية أن منحني العلم وأقدرني على طلبه ، ثم بارك لي في هذا العلم بأن جعله من العلم الذي قطع فيه أهل الظاهر ـ رحمهم الله ـ أعمارهم ووقفوا عليه مواهبهم ، وهم أمة حسبك بها علماً ، وجرأة وحرية ، وقد قال لي شيخي سماحة الشيخ عبد الله بن حميد :

إنكم يا أبا عبد الرحمن من الشذاذ !

فقلت : بل نحن من النزاع الذين يصلحون إذا فسد الناس !

ومذهبهم حسبك به منطقا وجبروتا فكريا .

والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

واجعلنا يا ربنا ممن تبعهم بإحسان .

المقدمــة

قال أبو عبد الرحمن محمد بن عمر - عفا الله عنه -:

ثمة أعمال - من مؤلفات وتحقيقات - لا تزال رهن التنطع العلمي لوسوسة لا حيلة لي فيها لن أظهرها حتى تستكمل ما أريده من تقص واستيعاب ، لأنني أردت التفرغ لها .

وثمة تحقيقات لم أرد التفرغ لها وإنما ضبطت نصها وعلقت عليها تحشيات على عجل ، ولم تكن هذه التحشيات حسب الأهم فالأهم ، وإنما كانت حسب المزاج ومواتاة الفرصة .

وهذه التحقيقات لم أحبسها وإنما واليت نشرها بعنوان (الذخيرة من الفنون الصغيرة) وقد صدر منها سفران .

وثمة مقالات أوالي نشرها خلال عشرين عاماً تميزت عن المقالات الصحفية بتحريرها وتحقيقها من المصادر بحيث تعد بحوثاً علمية إلا أنني لم أفرغ لها إلا بمقدار ما يسمح به وقت التزامي للجرائد والمجلات .

فهذه لم أحبسها وإنما خزرتها خزر الصقور وانتقيت ما يصلح منها للنشر فأصدرته في أسفار تحت عنوان عام هو (الفنون الصغرى) وجعلت لبعض هذه الأسفار عنواناً جزئياً .

فكان السفر الأول بعنوان (هكذا علمني ورد زورث) ومواده تدور حول الفن والأدب مما يوزن بالمعيار الجمالي .

وكان السفر الثاني بعنوان (لن تلحد) وهو قضايا فكرية فلسفية .

وكان السفر الثالث بعنوان (هموم عربية في البيئة والثقافة والحضارة) .

وكان السفر الرابع بعنوان (اللغة العربية بين القاعدة والمثال) .

ولم أختر للسفر الخامس عنواناً جزئياً غير العنوان الأم وهو (الفنون الصغرى) لأنه موضوعات عامة .

وهذا هو السفر السادس جعلت عنوانه الجزئي باسم (تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب) لأن معظم مواده من المسائل الظاهرية .

وسيكون السفر السابع - إن شاء الله - عن معاركي الأدبية في الصحافة بعد التشذيب والتهذيب .

تأسيت بالإمام أبي الوفاء علي بن عقيل الذي ألف مئات الأسفار بعنوان (الفنون) في مختلف فروع المعرفة البشرية ، وتواضعت لإمامته فقيدت فنوني بأنها الصغرى .

ومن الله أستمد العون وأستلهم الرشد .

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري
الرياض - عبيراء - دارة فيصل
١٠ /٣/ ١٤٠١ هـ

الظاهرية ومدلولاتها بين اللغة والاصطلاح

مادة « ظهر » من أخصب مواد اللغة ، لأنها جياشة بالمعاني ، وأوسع معجم دونها « لسان العرب » لابن منظور ، ويجمع معاني هذه المادة أصل واحد هو « البروز » .

قال الإمام ابن فارس : « الظاء والهاء والراء : أصل واحد يدل على قوة وبروز » - معجم مقاييس اللغة ج ٣ ص ٤٧١ -

قال أبو عبد الرحمن : الطريق لتصحيح رأي ابن فارس - رحمه الله - الاستقراء .

فإن تخلف معنى البروز في أحد معاني ظهر الصحيح النقل عن العرب ، فلنا أن نقول : إن هذا الأصل غير صحيح .

وإن تحقق لنا معنى البروز في كل معنى نقل عن العرب ، وجب ألا نقبل أي اشتقاق من هذه المادة إلا بشرط أنْ يوجد فيه معنى البروز .

وابن فارس - رحمه الله - قد استقرأ أصوله قبل أن يدونها فجاء كتابه معجم المقاييس تحفة نادرة لا مثيل لها في معجماتنا . ولقد استقرأت معاني المادة فيما لدي من أمهات المعجمات فرأيت أن هذا الأصل صحيح إلا أنني لا أقول بالقوة والبروز معاً وإنما أقول : الأصل واحد يدل على البروز فقط لأن القوة

والبروز لفظان غير مترادفين إلا من ناحية التلازم بحكم أن البروز من لوازم القوة وليست القوة من لوازم البروز .

فالقوة غير مطردة هنا . واللزوم لا يعتبر من باب الترادف اللغوي .

معنى الظاهر في المصطلحات العلمية :

اشتق من لفظ ظهر مصطلحات علمية .

إلا أن هذه المصطلحات لا تلتبس بظاهرية ابن حزم فآثرت الإضراب عنها ، باستثناء مصطلح الأصوليين لأنه ربما اشتبه مصطلحهم بمصطلح أهل الظاهر .

معنى الظاهر في مصطلح الأصوليين :

* يرد لفظ الظاهر عند الأصوليين من الحنفية في معرض الكلام عن تقسيم اللفظ من ناحية الوضوح والإيهام .

فهو عندهم :

« لفظ يدل على معناه بذاته من غير توقف على قرينة خارجية مع احتمال تخصيصه أو تأويله أو نسخه : كقوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ ، فهذا اللفظ ظاهر الدلالة في حل البيع وحرمة الربا من غير دلالة من خارج وكل من البيع والربا عام الدلالة يحتمل نسخ أو تخصيص بعض أفراده (تفسير النصوص للدكتور محمد أديب صالح ج ١ ص ١٤٢ - ١٩٧ وص ٢٠١) .

ويرد عند الشافعي مرادفاً للنص بمعنى الخطاب من الله سبحانه أو من رسوله ﷺ بغضّ النظر عن مرتبة دلالته من ناحية الوضوح والإبهام . قال إمام الحرمين - في البرهان - « أما الشافعي فإنه يسمي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه وهو صحيح في وضع اللغة فإن النص معناه الظهور » اهـ ، (تفسير النصوص ج ١ ص ١٩٨ - ٢٢٦) .

فلما جاء المتكلمون من أصحاب الشافعي زادوا في تعريف الشافعي قيداً فقالوا : « هو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة لا ينقطع فيها الاحتمال » .

فإن انقطع الاحتمال ، فهو نص كصيغة الأمر ظاهرة في الوجوب ولكنه لا ينقطع فيها احتمال الندب أو الإباحة .

ثم جاء متأخرو المتكلمين - من الشافعية والحنابلة - فعرفوا الظاهر بأنه الاحتمال الراجح ، وجعلوا بمقابله « المؤول » وهو الاحتمال المرجوح .

معنى الأخذ بالظاهر عند ابن حزم :

* لم أجد في كتب أبي محمد المطبوعة تعريفاً للظاهر يرسم منهجه ، فيذكر شروطه وحدوده وقيوده ، ويتبسط في شرح فكرته ، ويمثل لها .

والسبب فيما يبدو لي أن كتب أبي محمد الفقهية والأصولية المطبوعة من مؤلفاته الأخيرة التي كتبها لتطبيق الظاهرية لا لشرحها .

فأكبر موسوعة مطبوعة لأبي محمد كتابه الجليل « المحلى » ألفه في آخر حياته بعد أن استقام له أصل الظاهر ، ونافح عنه ، فتفرغ لتطبيقه وقد مات ولم يتمه ، فأتمه ابنه الفضل أبو رافع من كتاب والده « الإيصال » .

ويؤيد هذا السبب أن أبا محمد عقد فصلاً خاصاً عن حمل الأوامر والأخبار على ظواهرها اكتفى فيه بالتدليل ونقض أدلة المخالف دون أن يمهد ببيان معنى الظاهر برسمه وشروطه لأن الأصل الظاهر أصبح من الأمور المفهومة « عنده ، وعند خصمه » فلم يبق إلا الجدل في أخذه أو رفضه .

وربما - وهو الأرجح - أن أبا محمد قد تبسط في شرح الظاهر في مجادلاته الشفهية ، وربما كان ذلك في كتبه المفقودة فله كتاب : « كشف الالتباس بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس » وهو من كتبه المفقودة .

فيحتمل أن يكون فيه بيان « معنى الظاهر » .

وربما بينه في رسائل لم تصل إلينا اسماؤها ، ورجحت الأمر الثاني لأنني لم أجد فيما لدي من كتب أبي محمد إحالة إلى شرح هذه الفكرة ومن عادة أبي محمّد الإحالة إلى المباحث التي سبق له استيفاؤها .

وأستثني السطر والسطرين يردان في كتب أبي محمد الموجودة لدي لم يقصد فيهما البحث عن الظاهر ولكن الباحث إذا تقصى قراءة «الإحكام في أصول الأحكام » وحده استطاع أن يرسم المذهب من منحى أبي محمد في تفريعه وجدله ، وبناء على هذا التقصي أقول : « الظاهر قسمان : لفظي وعقلي :

فالظاهر اللفظي دلالة اللفظ في لغة الشرع فإن لم يوجد للشرع اصطلاح فالظاهر هو المجاز الغالب في الاستعمال فإن لم يوجد مجاز غالب الاستعمال فالظاهر هو دلالة اللفظ الوضعية « الحقيقية اللغوية » ولا يحمل على المجاز غير الغالب الاستعمال إلا بدليل .

والظاهر العقلي كل ما جاز للعقل تصوره من دلالة المسألة وكل ما لا يتصور العقل غيره وسر هذا التقسيم أن محل الظاهر إما نص من الله ، وإما من رسوله ﷺ وإما إجماع ، وإما دليل منهما كأفعال الرسول ﷺ والاستصحاب ، وما نص على معناه .

فمدلول قول الرسول ﷺ « ظاهر لفظي » . ومدلول فعله ﷺ « ظاهر عقلي » .

وهذان الظاهران قد تكون دلالتهما بعيدة ، وقد تكون قريبة . وهما يتعلقان بحقيقة المدلول أو بكيفيته أو بكميته ، أو بزمانه ، أو بمكانه .

معنى الاكتفاء بالظاهر :

الشرع لا يكون شرعاً إلا إذا ورد به الخبر عن الشارع ، ولا سبيل إلى الشرع ألبتة بغير الخبر وما استحسنه العقل لا يكون معقولاً إذا عارض معقولاً بالشرع لأن الحقائق لا يمكن أن تتعارض .

ونحاذر من تسميته شرعياً وإن كان معقولاً لأنه معقول بغير الشرع .

فكل شرعي معقول :

أ ـ لأن العقل مؤمن بالشرع جملة وتفصيلاً وليس كل عقلي شرعياً ، لأن المعقولات منبثقة من قوانين العقل المخلوق .

أما الشرع فمنبثق من تدبير الخالق الذي آمن به العقل المخلوق ، فتعالى تدبير الخالق عن أن يكون أخص من قوانين العقل المخلوق بل وجب أن يكون أعم .

ب ـ وكل شرعي معقول ، لأن الله صاحب الشرع خالق العقل وليس كل معقول شرعياً ، لأن الإنسان صاحب العقل مخلوق لمنزل الشرع .

جـ ـ وكل شرعي معقول لما ذكرنا وليس كل معقول شرعياً لأن الشرع يناغي العقول البشرية في تفصيلاته ليمتحن إيمانها به جملة .

ألا ترى أن العقل البشري بحكم قوانينه العقلية من غير الشرع قد لا يستحسن سفك دم الحيوان ، أو لا يرى معقولية المسح على أعلى الخفين ، أو التيمم بالتراب .

فيأتي الشرع على غير استحسانه ابتلاء واختباراً لإيمانه بوجوب الاستسلام لشرع الله ، وعلى هذا جاء قوله تعالى ﴿ لا يسأل عما يفعل ﴾ و﴿ لا معقِّب لحكمه ﴾ .

وقلت: على غير استحسانه في مثل هذه المسائل بعينها ولكنه على استحسانه من ناحية أن الإيمان بصدق الشارع وعصمته عقلاً يوجب الإيمان باتباعه جملة وتفصيلاً .

ومن هذا الجانب وجب أن نتهم الرأي في ديننا .

قال أبو عبد الرحمن : حقي عليك ألا يغرب عنك شيء من هذه الحقائق ليسهل عليك فيما بعد ذلك الإيمان بهذه الكلمة « لأبي محمد بن حزم » قال ـ رحمه الله ـ « والعقل مميز بين صفات الأشياء الموجودات ، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات ، وتمييز المحال منها .

وأما من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم ، أو أن العقل يوجد عللاً موجبه لأفاعيل الخالق ، فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل .

وهؤلاء استدركوا بعقولهم على خالقهم عز وجل أشياء لم يحكم فيها ربهم « بزعمهم » فثقفوها ورتبوها ، والعقل لا يوجب أن يكون الخنزير حراماً ، والتيس حلالاً » .

قال أبو عبد الرحمن : العقل لا يوجب ذلك ، فيكون شرعاً بغير خبر .

وقد يوجب أموراً لا شرع فيها كأمور الحياة من طب ، ورياضيات ، فتكون معقولات بغير الشرع . فلا تظن أن اكتفاء شيخنا بالظاهر يعني إلغاء العقل - كما يتسرع المتخرصون غير المحققين من المذهبيين ـ .

فأبو محمد أشد إيماناً بالعقل حيث يجب الإيمان به وعلو المنزل على استخدامه ولكن الرجل منطقي ، دقيق الملاحظة يدرك الفروق الدقيقة بين الجزئيات . فاكتفاؤه بالظاهر لا يعني أن ما عدا الظاهر لا مفعول له ولكنه يضع الأمور مواضعها على هذا النحو :

١ ـ المراد بالظاهر : ظاهر الشرع ، فالاكتفاء به يعني الاكتفاء بما يسمى شرعاً . ورد ما سواه يعني المنع من تسميته شرعاً .

٢ ـ نكتفي بالظاهر الشرعي « في رد ما يعارضه مما يظن أنه أولى منه من المعقولات بغير الشرع » ، لأن المعقول بالشرع بعض المعقولات فلا يمكن أن ينفي معقوليته معقول آخر .

٣ ـ للمعرفة البشرية مصادر غير ظاهر الشرع ، ولكل مصدر وظيفته ولكننا نماري في تسمية المعقول من هذه المصادر شرعياً ، لأنه غير وارد بظاهر الشرع .

وقصارى القول إن الاكتفاء بالظاهر نتيجة للأخذ بالظاهر وهو نتيجة حتمية لتمييز الشرعي من غيره ، فالشرعي ما نطق به الشرع ، وهو الظاهر ، فكان ما لم ينطق به حتماً غير شرعي ، وفصل القول في الجواب الشافعي لهذا السؤال الملح : أيمكن فهم « مراد الله » من غير قوله أو قول رسوله ﷺ الذي يسميه ابن حزم ظاهراً ؟

قال أبو عبد الرحمن : الواقع أننا لا نفهم مراد الله من غير منطوق قوله بلغة العرب التي خاطبنا بها سبحانه وتعالى ولهذا لزم الاكتفاء بالمنطوق وما عداه من الأصول التي يتوسل بها أصحاب المعاني إلى مراد الله فمردودة ، لأنها دلالة بغير اللغة إلا أن تكون مما أوجبه الظاهر .

وفي دلالة غير اللغة من المزالق والمخاطر ما يلي :

١ ـ تكليف لما لا يطاق .

٢ ـ وإلزام لعلم الغيب والكهانة .

٣ ـ وإيجاب للحكم بالظن الكاذب .

قال أبو محمد : فمن أسقط معاني أرادها لم يذكرها بالاسم الموضوع لها في

اللغة فهذا فعل الشيطان المريد إفساد الدين ، والتخليط على المسلمين لا فعل رب العالمين . اهـ .

فهذا موجز رأي أبي محمد في الاكتفاء بالظاهر نجلوه بمسألة الأصناف الستة ، التي ورد فيها النص « بتحريم الربا » .

فأصحاب المعاني : يقيسون عليها غيرها في تحريم الربا لمعنى مشترك هو مثلاً الكيل والوزن ، فإذا ثبت بمنطوق شرعي أن الكيل والوزن مقصود يناط به التحريم فذلك ظاهر ، ولا معنى للقياس ثم .

وإن صح أن ذلك مجرد استنباط عقلي من غير طريق اللغة فذلك غير ظاهر أي غير شرعي وللانتفاع بالقسمة العقلية لما يسمى ظاهراً وغير ظاهر نقول : يدل اللفظ على مراد صاحبه منه بثلاث دلالات لا رابع لها ألبتة :

١ ـ دلالة لفظية :

أ ـ بالنص على المسمى بأحد أسمائه كالنص على الأصناف الربوية الستة بأسمائها .

ب ـ أو النص على المسمى بأحد صفاته كقوله تعالى ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ﴾ . فهذا نص على المقصود « من ضرب أو قتل أو نهب » بصفته وهي الاعتداء .

٢ ـ دلالة لفظية بالنص على المعنى دون الاسم أو الصفة كقوله تعالى : ﴿ وورثه أبواه فلأمه الثلث ﴾ فنص لفظا على أن الأم وارث ، وأن الأب وارث ، ولا وارث غيرهما .

ونص لفظاً على أن للأم الثلث . فكان المعنى الضروري أن للأب الثلثين ـ لأن الباقي بالضرورة ثلثان . والأب لم ينص له على شيء ونص على أنه وارث فالمعنى أن له ما بقي ، لأن ما بقي من الإرث لمن بقي من الورثة .

فهذان ظاهران ، لأنهما راجعان إلى النص إما بالاسم وإما بالصفة وإما بالمعنى .

٣ ـ دلالة معنوية عقلية بغير المنطوق كالشبه ، وانتفاء الفارق ، وما يسمى

علة أو أمارة أو وصفا ، فهذا غير الظاهر بالنسبة لما طريقة النقل .

نتيجة هذه التعريفات :

* قررت في معنى الظاهر عند اللغويين أن الظاء ، والهاء ، والراء أصل واحد يدل على بروز وبهذا يفسر ظاهر أبي محمد بأنه كل ما برز من اللفظ أو في التصور العقلي وذلك بغض النظر عن مرتبة البروز من ناحية الوضوح ، أو الإبهام .

فكل ما دل عليه اللفظ ، وكل ما تصوره العقل فهو ظاهر « وإن كان خفياً » .

والظاهر عند أبي محمد ما دل بذاته لأن ما جاءت دلالته من خارج ذلك اللفظ كالدلالة على أن ما فوق أف حرام : غير ظاهر من ذلك اللفظ ! .

والظاهر عند الشافعي وأبي محمد بمعنى النص « أي الخطاب الشرعي » . ومسوغ هذه التسمية عند الشافعي أن معنى النص الظهور .

ومسوغ هذه التسمية عند أبي محمد أن النص محل الظاهر الشرعي أي الدلالة الوضعية أو العرفية .

وما دل عليه اللفظ فهو ظاهر سواء احتمل إرادة غيره أم لا ؟

وتقييد الظاهر عند الأصوليين بوجود الإحتمال لا محل له في تعريف أبي محمد لأن كل لفظ مركب في اللغة على معنى فإذا ورد اللفظ فالمعنى الموجود في المعجمات هو ظاهر اللفظ ولا معنى للاحتمال ثم .

إلا أن هذا المعنى المعجمي من المحتمل ألا يكون مراداً كقوله ﷺ « تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا » . فالدينار لغة من الذهب ، وهذا هو الظاهر ، ولكن المراد الذهب والفضة بدليل الإجماع .

فقبل معرفة الإجماع وبعده لا نزال عند قولنا إن الظاهر هو الذهب وإن غير الذهب غير ظاهر وبالإجماع أصبح عندنا :

أ ـ ظاهر غير مراد .

ب ـ غير ظاهر مراد .

وليس هناك ظاهر راجح أو مرجوح بل لكل لفظ معناه في حقيقة اللغة . وإنما هناك ظاهر وغير ظاهر . والظاهر هو الراجح بإطلاق .

فإن كان مصروفاً بدليل آخر فهذا الصارف هو « غير الظاهر » إلا أنه الراجح من ناحية « مراد المتكلم » لا من ناحية « دلالة اللفظ » .

نصوص لابن حزم في الأخذ بالظاهر والاكتفاء به :

* قال أبو محمد ـ رحمه الله : ـ

« وجملة الخبر أن تلزموا ما نص عليه ربكم في القرآن بلسان عربي مبين لم يفرط فيه من شيء تبيانا لكل شيء وما صح عن نبيكم برواية الثقات » وقال : « واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته كله برهان لا مسامحة فيه » .

وقال : « إذا ورد لفظ لغوي فواجب أن يحمل على عمومه ، وعلى كل ما يقع في اللغة تحته وواجب ألا تدخل فيه ما لا يفيده لفظه » .

وقال « فإذ قد أحكم اللسان كل اسم على مسماه لا على غيره ولم يبعث تعالى محمداً ﷺ إلا بالعربية التي ندريها : فقد علمنا يقينا : أنه « عليه السلام » إذا نص في القرآن أو في كلامه على اسم ما بحكم ما فواجب ألا يوقع ذلك الحكم إلا على ما اقتضاه ذلك الاسم فقط ، ولا يتعدى به الموضع الذي وضعه رسول الله ﷺ فيه ، وألا يخرج عن ذلك الحكم شيء مما يقتضيه الاسم ويقع عليه فالزيادة على ذلك زيادة في الدين وهو القياس والنقص منه نقص من الدين ، وهو التخصيص وكل ذلك حرام » .

وقال : « وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع » « لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها ، والمعقول كله ، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رتب للعبارة عنه ، وإلا ركبت الباطل ، وتركت الحق . وجميع الدلائل تبطل نقل اللفظ عن موضعه في اللغة ، ولا دليل يصححه أصلاً » « والأولى حمل الأمور

على معهودها في اللغة ما لم يمنع من ذلك نص أو إجماع ، أو ضرورة »«وأكثر الأسماء الشرعية موضوعة من عند الله تعالى على مسميات لم يعرفها العرب قط هذا أمر لا يجهله أحد من أهل الأرض فصح بهذا أن الأسماء تنقل في الشريعة عن موضعها في اللغة ولا يجوز أن تحال اللغة فينقل لفظ المستقبل إلى معنى الماضي إلا بنص آخر جلي وارد بذلك أو بإجماع متيقن أن المراد به غير ظاهره أو ضرورة ولا يجوز أن يفسر كلام الله تعالى إلا بكلامه أو بكلام رسوله ﷺ أو بلغة العرب التي أخبر الله تعالى أنه أنزل بها القرآن « ولا يجوز أن نخبر عن مراد الله عز وجل ولا عن مراد رسول الله ﷺ بغير خبر وارد عن الله تعالى بذلك أو عن رسول الله ﷺ » .

وقال عن الظاهر العقلي : « وإذ قدمنا أنه لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط العقل ، فلا سبيل إلى نقل موجب العقل من موضعه من كون الأشياء على مراتبها التي رتبها عليها بارئها عز وجل ».

أمثلة الأخذ بالظاهر عند ابن حزم :

قال ﷺ « يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب » وظاهر لفظ الرضاعة المتعلق بحقيقة المدلول عليه تتألف من ثلاثة قيود هي :

أ ـ أن يكون مصا .

ب ـ بفيه .

جـ ـ من ثدي .

فما تم بهذه القيود فهو حقيقة الرضاع لغة ، وبغير هذه القيود مجتمعة ، فلا يحرم من اللبن ما يحرم من النسب إلا بدليل آخر ، وتناول اللبن بغير هذه القيود لا يسمى لغة رضاعاً ، وإنما يسمى شرباً ، وطعاما وسعوطاً ، وفق الحالات التي يتم بها تناول اللبن .

وصح عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال : « وفي صدقة الغنم سائمتها فإذا كانت أربعين شاة ففيها شاة » .

قال أبو محمد : «لو لم يرد في السائمة إلا هذا الحديث لما أوجبنا زكاة في غير السائمة » .

المصادر المرفوضة عند أهل الظاهر

قال أبو عبد الرحمن :

مصادر التشريع (الصحيحة والمرفوضة) التي تباحث فيها الأصوليون من علماء الملة ، سبعة مصادر لا ثامن لها (في قسمة العقل) ألبتة :

١ ـ شرع الله الذي جاء به محمد بن عبد الله ﷺ .

٢ ـ شرع الله الذي جاء به أنبياء الله ورسله صلوات الله وسلامه عليهم قبل محمد ﷺ .

٣ ـ قول دون الله ورسله كقول الإمام المعصوم عند الروافض ، قبحهم الله .

٤ ـ رأي لا يستند إلى منطوق الشرع .

٥ ـ رغبة مجردة (الهوى) .

٦ ـ الإجماع ومنه وجوه لم تشرع ، وإنما كان مصدراً لأن المستدل به لا يفتقر إلى مستنده .

٧ ـ الدليل .

وسنتحدث في هذا البحث عن المرفوض من هذه المصادر :

٢ ـ شرع الله المنسوخ :

ما كان من شرائع الأنبياء عليهم السلام موجوداً نصه في القرآن أو عن النبي ﷺ فلا يجوز العمل بشيء منها إلا أن نكلف به بخطاب من ملتنا وشريعة إبراهيم عليه السلام شريعة محمد ﷺ .

وبرهان أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا قوله ﷺ « أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي . كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة ، وبعثت إلى كل أحمر وأسود » .

٣ ـ قول دون الله ورسوله ولهذا القول باعتبار صاحبه أنواع كالتالي :

أ ـ الإمام المعصوم عند الروافض أما أهل السنة والجماعة فعندهم أن الإمام المعصوم في شرعه هو محمد بن عبد الله ﷺ وهو الواجبة طاعته بالبراهين من النصوص ، والمعجزة الظاهرة ، ومن عداه فالأمر بطاعته مجرد دعوى وحاشا لله أن نطيع من لم نؤمر بطاعته .

ب ـ قول الصحابي عند من يرى قول الصحابي حجة .

وعند أبي محمد أن قول الصحابي حجة إذا كان رواية يسندها إلى الله ورسوله لأن الصحابة رضي الله عنهم عدول الأمة واجب قبول روايتهم توسلاً إلى طاعة الله .

فإن كان رأيا واجتهاداً منه فلا يلزمنا ، وكل كتب أبي محمد مشحونة بقوله « لا حجة في أحد دون الله ورسوله » .

٣ ـ قول أي عالم مجتهد عند من يقلده .

والبرهان على أن هذا القول ليس حجة استصحاب النصوص الكثيرة التي حرمت علينا أن نتبع أحدا دون الله ورسوله .

ومن يخالف ذلك يقول إننا نطيع المجتهدين في التبليغ عن الله والله أمرنا أن نسأل أهل الذكر . والعلماء المجتهدون هم أهل الذكر وهم أولو الأمر .

ويجيب أبو محمد : بأن المطاع حينئذ البرهان الذي بلغوه وهذا البرهان ليس سوى النصوص ، وما انبثق منها من إجماع ودليل . قال أبو عبد الرحمن : يرد على أبي محمد إن العامي ومن في حكمه لا يستطيع أن يجتهد ، فلا بد له من

سأل أهل العلم ، وطاعتهم ، وليس أهلا لاعتقاد البرهان مجرداً عن اجتهاد العلماء وإنما يأخذ اجتهادهم تقليداً لا مفر من هذا .

بيد أن أبا محمد لم يستطع الحيصة عن هذا الإلزام ،فقال :|يلزم العامي إذا سأل الفقيه فأفتاه أن يقول له : من أين قلت هذا ؟ . فيتعلم من ذلك مقدار ما انتهت إليه طاقته ، وبلغه فهمه . .

قال أبو عبدالرحمن : ليس هذا بشيء ، لأن العامي ليس له فهم يوجه به مثل هذاالسؤال ؛ هذا من ناحية ، ومن الناحية الأخرى إنه لن يجد مجتهداً يقول له هذا الذي قلته حكم الله ؟ . سيقول مهما كان يقينه من صحة فتواه : هذا اجتهادي .

قال أبو عبد الرحمن : والصواب عندي أن المسلم لا يخلو من أحد أمرين لا ثالث لهما : أحدهما أن يكون لديه من الأداة وفهم النصوص ما يمكنه من الاجتهاد في مسألة ما بحيث يستطيع أن يفهم الخلاف بين أهل العلم في المسألة ويوجهه ويستدل ، فهذا لا يسعه إلا الاجتهاد وهو معذور إن أخطأ ، مأجور مرتين إن أصاب . واجتهاده خير له من اجتهاد غيره له وإن كان غيره أعلم منه وهذه دعوى دليلها أن الله أمرنا بالنفور في طلب العلم لنفقه أي نعلم فنعمل ، ثم نعلِّم فكل من علم مسألة فهو أهل للاجتهاد فيها لا يحل له تقليد غيره .

وليس من المحذور أن يأخذ أصول مجتهد بعينه عن حجة واقتناع .

وثانيهما أن يكون عامياً أو في حكم العامي ، ففرض عليه سؤال أهل العلم كما أمره الله ولا يتقيد بعالم بعينه لأن الحق ليس في جهة واحدة بل يسأل من نصبه الإمام للقضاء والفتوى ، أو من رأى المسلمين يعولون عليه في الإفتاء . فإن علم عن هذا العالم رقة في دينه فليبحث عن غيره ، فيجتهد في اختيار من يقلده أمر دينه أمانة ، وصدقا ، وعلماً لا يهمه أن يكون حنفياً أو ظاهرياً .

ولا يحل له أن يستفتي جماعة من العلماء ويتخير من أقوالهم ما شاء . إنه لا سند له في اختياره إلا الهوى أو البخت .

فإن اختار فتوى من غلب في ظنه أنه أصلحهم وأورعهم ، وأعلمهم

بحكم ما استفاض عند الناس فلا بأس ، لأنه اجتهد في اختيار الأمثل .

وهذه بدائه لا نفيض فيها بأكثر من ذلك وبناء على كل ما سبق فلسنا نعتبر قول من دون الله حجة ولكننا نمتثل قول الله . إما باجتهادنا إن كنا من أهل الاجتهاد وإما باتباع أهل العلم إن كنا لا نعلم ونيتنا ألا نمتثل باجتهادنا إلا ما غلب في ظننا أنه مراد الله .

وإننا لا نمتثل لاجتهاد أهل العلم لنا إلا إذا غلب في ظننا أنهم أهل العلم المعنيون بقوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر ﴾ . وإذن فسؤالهم اتباع لقول ربنا ، فلم نتبع قولا غيره .

والمجتهد هو من قام البرهان عنده على صحة قوله قياما صحيحا والعامي لا يحسن إقامة البرهان .

٤ - إجماع لم يشرع :

وجوه الإجماع غير المشروعة كالتالي :

أ - اتفاق الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم فإن اختلفوا فليس أحدهم أولى بالاتباع من الآخر ولا سبيل إلى أخذ ما اختلفوا فيه واتفاقهم ليس إجماعا .

فلا حجة إلا فيما اتفقوا فيه مع سائر الصحابة .

قال أبو عبد الرحمن : قوله ﷺ عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين صريح في أن سنة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم حجة ولو لم يوافقهم سائر الصحابة . وسنتهم هي ما يمضونه من أحكام في خلافتهم لم يعارضها نص صحيح غاب عنهم .

فإن اختلفوا فيسعنا الاجتهاد ، وإن مضت سنة أحدهم ولم ينقضها الآخر فالانقياد لهذه السنة واجب .

وأبو محمد يقول : إنهم لن يسنوا خلاف سنة الرسول ﷺ ونحن نقول قد لا تنقل إليهم سنة فيجتهدون ، كالعول سنة ماضية باجتهاد عمر رضي الله عنه ، وقلت سنة ماضية لقوله ﷺ عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين فإن بان لنا نص صحيح غاب عنهم صرنا إليه .

ولست أسمي هذا إجماعاً لأنهم رضي الله عنهم ليسوا كل المؤمنين ، ولكنني أسميه دليلاً ، لأن طاعة سنتهم معنى قوله ﷺ : عليكم بسنتي . . الحديث .

ب ـ اتفاق الأئمة الأربعة :

لا سند لهذه الدعوى إلا أن هؤلاء الأئمة الأربعة أبا حنيفة ، ومالكا ، والشافعي ، وأحمد ، أكثر أتباعا ، وهذا يأتي بيانه في قول الأكثرين وأنه ليس بحجة .

جـ ـ إجماع أهل المدينة :

من يرى أنه حجة يستدل بأخبار صحيحة في فضل المدينة وأن أهلها شهدوا آخر العمل من الرسول ﷺ وقد أفاض أبو محمد في الاستدلال الجيد على إبطال هذا المصدر . وأمتع ما في استدلاله وكله قوي أن العلم بآخر عمله ﷺ مشترك بينهم وبين الأمصار ، وبأن أهل المدينة يتلقون علم الشرع بواسطة الصحابة في أي مكان كان ، وبأنه يخفى عليهم آخر العلم ويختلفون فيه ولا فرق ؟ .

وخير أنموذج لذلك : اختلافهم في الأذان الذي ينادى به خمس مرات في اليوم والليلة ، وبأنه يتعذر معرفة إجماع أهل المدينة وبأنهم ليسوا كل المؤمنين .

قال أبو عبد الرحمن : لست أعتبر إجماع أهل المدينة على فرض إمكان معرفته حجة ولا دليلاً ، إلا أن ما ذكره المحتجون بهذا الإجماع مما يجب أن يستأنس به المجتهد في الترجيح بين الأدلة .

د ـ إجماع أهل الكوفة :

هذه دعوى مجردة من البرهان نستدل على صاحبها بقول الله تعالى : ﴿ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ .

هـ ـ عمل أهل قرطبة :

قال أبو عبد الرحمن : هذه آبدة من الأوابد !

و ـ عرف الناس :

عرف الناس لا يكون مصدراً للشرع ، لأن الناس يتعارفون على الظلم والجور ولكنه حجة في معرفة مقاصد الناس ، وتطبيق الأحكام التي تنفذ وفق مقاصدهم كالأيمان تحمل على لغة الحالف .

٦ ـ ما لا يعرف فيه خلاف :

يدخل في ذلك الإجماع السكوتي ، وقولة الصحابي إذا لم يعرف له مخالف ، واتفاقهم على ترك قولة ما وحجة أبي محمد في إنكارها كلها حول تقرير أن عدم العلم بالخلاف لا يعني العلم بعدم الخلاف إذن فلا يصدق عليه اسم الإجماع .

قال أبو عبد الرحمن : لست أعتبر هذا الأصل إجماعا ولكنني استصحب فيه حكم الإجماع دليلاً إجماعياً لأن تفرق علماء الأمصار ورحلاتهم وعنايتهم بجمع مسائل الشريعة وتلقيهم أقوال العلماء المجتهدين وانتشار كتبهم واشتهار علماء الأمة بأسمائهم وأنسابهم يعطي الظن الراجح بحكم ضرورة العقل بأنه لم يند عن علمهم خلاف من عالم معتبر بعد كل هذا التقصي الذي أفنوا فيه أعمارهم وجهودهم .

ونحن مستصحبون هذا الأصل ، وبهذا يكون الحكم أن عدم معرفة الخلاف يعني عدم وجوده اعتباراً .

فإن عارض هذا الأصل نص ، فالحكم للنص . ولا سبيل إلى معرفة اتفاق العلماء إلا بألا نعرف عن أحدهم خلافاً .

وجعلناه دليلاً إجماعياً ، لأن ارتفاع الخلاف معنى الإجماع .

٧ ـ اتفاق من أيدهم النص على أحد فروع المسألة :

مثال ذلك الحكم بالعاقلة اختلف فيه الناس ، فقال به الجمهور ، وخالف قوم منهم عثمان البتي لأنهم لم يعرفوا ما العاقلة ؟

ثم تفرع عن الحكم بالعاقلة خلاف في معرفة من يعتبر من العاقلة فيكون اتفاق الحاكمين بالعاقلة على أن فلانا من العاقلة إجماعا ولا يضره أن البتي ومن

معه لم يتفقوا معهم على أن فلانا من العاقلة ، لأنهم في الأصل لا يعرفون ما هي العاقلة ، فلم يضر خلافهم .

وهو حجة عند أبي محمد لو أمكن معرفته ، ولكن لا سبيل إلى معرفته ، فلم يكن مصدراً للمعرفة .

قال أبو عبد الرحمن : هذا داخل فيما لا يعرف فيه خلاف لأن حكم عثمان في فرع المسألة حكم من لا قول له في المسألة .

٨ - إجماع الأكثرية :

أفاض أبو محمد في نقض هذا المصدر وأدلته تدور حول تقرير مسألتين :

إحداهما أنه قد يخطيء الأكثر ويصيب الأقل ، ويستدل بقوله تعالى : ﴿ وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ﴾ . قال أبو عبد الرحمن : هذا صحيح ، ولا يرد هذا على مسألتنا ، لأن حديثنا في الأكثر من المؤمنين ، ولم يقل سبحانه « وما أكثر المؤمنين ولو حرصت بمحقين » حتى يقوم الدليل .

والصواب عندي أن قول الأكثر ليس إجماعا ، لأن الخلاف واقع من الأقلين .

وليس دليلا على المجتهد ، لأنه متعبد باجتهاده إذا قام له البرهان بنى عليه .

وأخراهما : أنه يتعذر معرفة الأكثر .

٩ - إجماع أهل العصر :

وحجة بطلانه استحالة معرفته .

١٠ - الإجماع على أن حكم المسلمين سواء :

قال أبو عبد الرحمن : المثال لأي مسألة : إما أن يكون حقيقيا وإما أن يكون اعتباريًّا أي باعتبار تصحيح المحتج له . وإما أن يكون فرضياً غير صحيح حقيقة ، ولا اعتباراً .

وسأمثل لهذه المسألة بمثال فرضي ، فأقول : لنفرض أن العلماء أجمعوا على

ان حكم السكر كحكم البر في حرمة الربا أو جله فصح النص على أن البر بالبر حرام فالإجماع على أن السكر بالسكر حرام .

قال أبو عبد الرحمن : إذا صح هذا ولو بعدم معرفة الخلاف فهو حجة ، يعتبر دليلا إجماعيا .

٥ ـ معقول لم يشرع :

الرأي الذي يجعلونه مصدرا للتشريع على قسمين :

١ ـ فهم العقل .

٢ ـ حكم العقل .

أما فهمه فهو إدراك الموجود كما هو موجود ، وإدراك الشرع كما ورد .

وأما حكمه فهو معرفته الاستدلالية . فضرورة الفهم عن الله بالعقل لا بالتقليد مطلب شرعي ، لأن الله أمرنا باستعمال عقولنا ، وما أوجبته ضرورة العقل وترتب على تركه محال شرعي بمنطوق الشرع ، فهو حكم شرعي . خذ مثال ذلك قولنا : « تستجلب المصلحة الكبرى بالمفسدة الصغرى » فهذا دليل عقلي ، لأن الشرع لم يأت نصا بهذه البديهة ولكنها حكم شرعي لأن مقتضاها مقتضى الشرع حسب فهم العقل ، والدليل على ذلك أنه لا بد من أحد أمرين لا ثالث لهما :

١ ـ أن نترك المصلحة الكبرى لأدنى ضرر ، وهذا يخالف الشرع ، لأنه كلفنا واجبات ليس فيها ما هو متمحض للمصلحة الخالصة، بريء من أدنى ضرر فلو لم تستجلب المصلحة الكبرى بالضرر الأدنى لتعطل الشرع ، وهذا محال .

٢ ـ أن نستجلب المصلحة الكبرى بالضرر الأدنى ، وهذا هو المتعين .

وهكذا كل ضرورات العقل التي يجر تركها إلى محال تعتبر دليلا شرعيا إذا تعلقت بمسائل الشرع ، لأن المحال قسمان :

١ ـ محال في شرع الله كما بينته في المثال السابق .

٢ - محال في تكوين الله ، كأن يكون الشيء موجودا أو غير موجود في زمان ومكان واحد .

والشرع لا يأتي بمحال بدليل آيات رفع الحرج ، والمحال أحرج الحرج .

وما عدا ذلك من العقليات بغير الشرع فنعتبره من المصادر المرفوضة ، كالشبيهة والمثل جعلوها مصدراً للحكم ، فإذا وجدوها في مكانين لم ينص على حكم أحدهما استمدوا منها حكم المنصوص عليه ، وذلك بالقياس .

قال أبو عبد الرحمن : كل موجود في ترتيب الله الذي أدركناه بقسمة العقل لا يخلو من أمرين لا ثالث لهما :

أ - أن يكون هذا الموجود غير ذلك الموجود لا يشبهه ولا يماثله ، بوجه من الوجوه .

ب - أن يكون هذا الموجود غير ذلك الموجود ولكنه يشبهه من وجه ، أو أكثر .

وقد تقول بل هناك قسم ثالث وهو :

جـ - أن يكون هذا الموجود غير ذلك الموجود . ولكنه يشبهه من كل وجه .

قال أبو عبد الرحمن : لو أشبهه من جميع الوجوه لكان هو إلا أن قانون الذاتية « الهو هو » يأبى ذلك .

وإذا اتضح هذا فما كان غيريا من كل الوجوه ، فلا مدخل للشبهية فيه .

وما كان غيريا من بعض الوجوه فلا يجوز أن تساويه بغيره لمشابهته له من بعض الوجوه لأن هذه التسوية تذيب الغيرية .

فلا محيص من القول بأنهما مثلان فيما اشتبها فيه ، وأنهما غيران فيما اختلفا فيه .

هذه بديهة وإذ تجلت هذه البديهة ، فلا بد أن ننظر في هذه الشبهية ، التي اقتضت الحكم الشرعي عندهم وعلاقتها بالنص فلا تخلو الحال من أحد أمرين لا ثالث لهما :

١ - أن يكون النص ورد في الشبهية ذاتها ، كقوله تعالى « فمن اعتدى

عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » . وقوله « فجزاء مثل ما قتل من النعم » . .

ففرض أن نطبق حكم هذا الوصف في أي محل وجد .

فالشاة مثل الظبي ، والنعامة مثل الناقة ، وتحقيق المثلية موكول إلى اجتهاد ذوي العدل منا ، وإذ قررنا أن كل موجودين تماثلا لا بد أن يتغايرا بوجه ، فقد يكون هذا الغير مانعا من حكم الوصف الذي اشتبها فيه كالاعتداء يتماثل فيه القتل بالسيف والقتل بالنكاح المحرم ، فنقول : القتل بالسيف مثل القتل بالنكاح في وجوب الاقتصاص لأنهما اعتداء والنص ورد بالوصف الذي اشتبها فيه ، ولم يرد بالمحل . إلا أنه يمنع من تطبيق الحكم الذي اشتبها فيه الغير الذي اختلفا فيه ، وهو النكاح المحرم ولهذا لا أقول كما قال أبو محمد يستدبر بوتد حتى يموت .

وإنما أقول وجد المقتضى وهو الاعتداء الذي تماثلا فيه ، ووجد المانع ، وهو النكاح المحرم وهذا داخل في قانون التعارض والصرف عن الظاهر .

٢ ـ أن يكون النص ورد بالمحل ، كوجوب الغسل من ولوغ الكلب سبع مرات .

وإذن فتعدية الحكم إلى الخنزير بأي وجه اشتبها فيه افتيات على الله ، لأن النص ورد في الكلب ، ولم يرد في صفة معينة توجد في الكلب . إذ لم يقل النص : إذا ولغ المحرم أكله ، أو إذا ولغ النجس ، أو إذا ولغ ذو الناب ، أو إذا ولغ ذو الذنب الطويل المعكوف . . إلخ ، وهذه الاستدلالات البديهية لم يذكرها أبو محمد ، وبهذا تعلم أنني رضيت دعوى أبي محمد والتمست غير أدلته ما يتفق ومنهجي في عصمة الدعوى ببرهان يقيني لا يغلب .

ومن مذاهبهم في الشبهية : أن ينظروا في المحل ، فإذا كان فيه خمسة أوصاف من التحليل وأربعة من التحريم غلبوا الذي فيه خمسة أوصاف قال أبو عبد الرحمن : ننظر أولا : هل هذه الأوصاف معتبرة بمنطوق الشرع أم لا ؟ فإذا صح اعتبارها فلا مانع من ترجيح الأكثر وصفا ، لأن ضرورة العقل قضت بأن نأخذ بالأرجح . لأن ترجيح المرجوح سفه والضرورة العقلية حجة شرعية .

وهكذا نقول عن بقية المعاني العقلية التي شرعوا بموجبها ، فنقصر الأسباب والعلل على أماكنها إلا إذا ورد نص باعتبارها في التسوية في الحكم وكذلك اطراد وصف ما أو شبه ما أو علة ما أو أي معنى ما لا نجعله حجة إلا يطرد الشرع له . ومن معانيهم العقلية الاحتياط بأكثر ما قيل وسد الذرائع ، والخروج عن عهدة الخلاف ، وأيدوا ذلك بحديث : « فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » .

ومذهب أبي محمد وهو الحق الذي لا يحل خلافه : أن الاحتياط في التوقف عن القول على الله بغير علم في متشابه القرآن ، والتوقف عن محذور تيقنا وجوده كالوضوء بماءين نعلم يقينا أن أحدهما نجس ، ولا نعلم أيهما النجس ، فمن توضأ بهما أو بأحدهما فلم يحتط .

أما أن نشرع شيئا من عندنا احتياطا فلا ، كإسقاط شهادة العدول إذا كانوا أبناء احتياطا عن المحاباة .

والصواب أن يقال : هل ورد بنص شرعي أن تهمة القرابة تمنع من الشهادة احتياطا ؟

وحينئذ فالحكم للنص ، وإلا فالأصل قبول شهادة العدول ، وعلى هذا فمن قوي في الظن أنه يحابي تركنا شهادته لا بالاحتياط ، وإنما للخلل في عدالته .

. قال أبو عبد الرحمن : تقبل شهادة أحمد بن حنبل لابنه على أجل الأمور خطرا ، فلا ترد شهادة إمام السلف احتياطا من تهمة الأبوة ، ولا تقبل شهادة أبي نواس في حبة خردل لأنه غير عدل لا لأنه أب .

٦ ـ الرغبة المجردة والتحكم :

كل رأي مرسل لم يصحبه قائله ببرهان أو شبهة ، فلا بد أن يكون لرغبة في النفس ، فهذا هو اتباع الهوى ، أو بلا رغبة ولا برهان ، وهذا هو التحكم والترجيح بلا مرجح والأخذ بالبخت .

ويدخل في هذا الباب الاستحسان ، إذا لم يقم عليه دليل .

أما من اصطلح على أن الاستحسان ترجيح قياس على قياس ، أو دليل على دليل فالعبرة بوجه الترجيح هل هو معتبر شرعا أم غير معتبر .

رد ابن حزم على بكر البشري

قال بكر البشري : إنما ضلت الخوارج بحملها القرآن على ظاهره !

فيجيبه شيخنا أبو محمد بهذه الحرارة :

«كذب وأفك وافترى وأثم !! ما ضلت إلا بمثل ما ضل هو به من تعلقهم بآيات ما وتركوا غيرها وتركوا بيان رسول الله ﷺ الذي أمره الله عز وجل أن يبين للناس ما نزل إليهم كما تركه بكر أيضاً » ا هـ . فخصوم أبي محمد للتشنيع عليه يقولون : خطتك يا أبا محمد خطة الخوارج لأنهم اتبعوا الظواهر التي تتبعها فينبري لهم أبو محمد يكذبهم : أفكوا أثموا . . . ولا يكتفي بهذا النفي لأنه عفا الله عنه لا ينسى ثأره في جدله أبداً فما ينتهي من تقرير حجته ريثما يعود بأسرع من كرة الطرف ينقض أصل غيره ويتهمه بمثل ما اتهموه به .

اتهموا مذهب أبي محمد بأنه سبيل الخوارج تشنيعاً عليه فنفى أن تكون الخوارج ضلت بهذه السبيل ولكنه لا ينسى هذه التهمة ليردّها عليهم بما مقرره : إن طريقة نفاة الظاهر هي التأويل ، والتأويل ضلت به الروافض والروافض شر من الخوارج فخطتكم في نفي الظاهر هي خطة الروافض ولم يقل أبو محمد الرافضة ، بل قال الروافض ، ليحصل التقابل مع تهمة الخوارج على وزن واحد قسمة عادلة .

قال أبو محمد ابن حزم :

والقول الصحيح هاهنا : هو أن الروافض إنما ضلت بتركها الظاهر واتباعها ما اتبع « بكر » ونظراؤه من التقليد والقول بالهوى بغير علم . قال الله تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ فقالت الروافض : ليس هذا على ظاهره ولم يرد الله تعالى بقرة قط إنما هي عائشة رضي الله عنها . وقال تعالى : ﴿ الجبت والطاغوت ﴾ فقالت الروافض : ليسا على ظاهرهما إنما هما أبو بكر وعمر رضوان الله عليهما ، وقال تعالى ﴿ يوم تمور السماء موراً وتسير الجبال سيراً ﴾ ، فقالت الروافض ؛ ليس هذا على ظاهره وإنما السماء محمد والجبال أصحابه وقال تعالى : ﴿ وأوحى ربك إلى النحل ﴾ ، فقالت الروافض : ليس هذا على ظاهره إنما النحل بنو هاشم والذي يخرج من بطونها هو العلم !!!

هذه هي طريقة الروافض في مخالفة الظاهر وهي هي طريقة « بكر البشري » ونظرائه قال الله تعالى : ﴿ وثيابك فطهر ﴾ فقال بكر ونظراؤه : ليست الثياب على ظاهرها إنما هي القلب . وقال ﷺ البيعان بالخيار ما لم يتفرقا . فقال بكر ونظراؤه : ليس على ظاهره من تفرق الأبدان إنما معناه ما لم يتفقا على الثمن . وقال تعالى : ﴿ إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت ﴾ فقال بكر ونظراؤه : ليس على ظاهره إنما هو ابن ذكر وأما الأنثى فلا . وقال تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم ﴾ فقال بكر ونظراؤه : ليس على ظاهره إنما أراد من غير قبيلتكم . !! (إحكام أصول الأحكام لابن حزم ج ٣ م ١ ص ٢٩٠ - ٢٩١ ط م الإمام) .

ويرى أهل المقاصد : أن الألفاظ لا تبنى على المعاني بمجردها ، فقد يقول إنسان لغيره : إنك سخي وإنك جميل وليس المراد ظاهر اللفظ بل دلالتها على الهزؤ ، المراد أنك بخيل وأنك قبيح .

فيجيب أبو محمد بهذه العظمة الفكرية التي يتسع عقل أبي محمد لأكثر منها :

١ - إذا أمكن ما قلتم من أن الألفاظ تبنى على المعاني بمجردها فبأي شيء نعرف مرادكم من كلامكم هذا ؟ لعلكم تريدون به شيئاً آخر غير ما ظهر منه . !!

أو لعلكم تريدون إثبات ما أظهرتم إبطاله ؟ قال أبو محمد : فبأي شيء أجابوا به فهو لازم لهم في عظيم ما أتوا به من السخف فيكاد الكلام يكون معهم عناء !!

قال أبو عبد الرحمن : السخف اللازم لهم أن ينقض قولهم بأن المعاني لا تبني على الألفاظ بمجردها فإن قالوا : أردنا بهذا القول ظاهره فهم ظاهريون على رغمهم وينتقض أن المعاني لا تبنى على الألفاظ بمجردها فإن قالوا أردنا بهذا القول خلاف ظاهره لم يكن القول بأن المعاني لا تبني بمجردها مفهوماً لأنهم أرادوا به خلاف الظاهر .

فليس لهم من هذه الإلزامات منفذ وكل ما يلجونه فهو رَدْبٌ .

٢ ـ قولهم إن المعاني لا تبنى على الألفاظ بمجردها غير مسلم لأن اللغات ليست شيئاً غير الألفاظ المركبة على المعاني المبينة عن مسمياتها . قال الله تعالى ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾ واللسان هو اللغة بلا خلاف ههنا .

فإذا لم يكن الكلام مبيناً عن معانيه فبأي شيء يفهم هؤلاء المخذولون عن ربهم تعالى وعن نبيهم ﷺ بل بأي شيء يفهم به بعضهم بعضاً .

٣ ـ ثمة إلزام جدلي ليس فيه متنفس .

يسأل أبو محمد نفاة الظاهر أركبت الألفاظ على معان تتميز باللفظ المركب عليها عن غيرها من المعاني أم لا فإن قالوا لم تركب الألفاظ على معان تميزها عن غيرها من المعاني سقط الكلام معهم لأنه يكون كلامهم حينئذ لا يدل على معنى لأنّ ما لا يتميز لا يفهم .

وإن قالوا : بل لكل معنى لفظ ركب عليه يميزه لزمهم أن يتركوا مذهبهم الفاسد أن الألفاظ لا تبنى على المعاني بمجردها ولعل أهل المقاصد إلى هذا الحد اقتنعوا بصحة «لزوم الظاهر» ولكن بقي عليهم إشكال واحد هو : إذا ثبت أن اللفظ قد يطلق ويراد به غير ظاهر معناه المركب له وثبت أن اتباع الظاهر لازم ، فبأي شيء نعرف ما صرف به الكلام عن ظاهره في لغة العرب وفي القرآن والحديث فيجيبهم أبو محمد بقوله : نعرف ما صرف من الكلام عن ظاهره

بظاهر آخر مخبر بذلك أو بإجماع منقول متيقن عن النبي ﷺ على أنه مصروف عن ظاهره فقط .

(إحكام أصول الأحكام لابن حزم ج ٣ م ١ ص ٢٨٩ - ٢٩١ ط م الإمام) .

قال أبو عبد الرحمن : هاهنا عيب منطقي في جدل أبي محمد ذلك أن أبا محمد حجر على أهل المقاصد ما ليس بضيق فقال كما مر آنفاً يناقشهم : أركبت الألفاظ على معان تتميز باللفظ عن غيرها أم لا ؟ فإن قالوا : لا سقط الكلام معهم لأن كلامهم حينئذ لا يدل على معنى لأن ما لا يتميز لا يفهم وإن قالوا : نعم لزمهم ترك مذهبهم الفاسد . قال أبو عبد الرحمن : من أين لأبي محمد أن السبل قد ضاقت عليهم لهذا الحد أليس لهم في غير هذين السبيلين منهج إنها لم تكتمل القسمة العقلية بعد في فرضيات أبي محمد فمحتمل أن يقول أهل المقاصد : لا أو نعم أو لا تارة ونعم تارة ! لهم أن يقولوا لكل معنى لفظ ركب عليه ولكن قد لا يتميز المعنى المقصود بمجرده كالألفاظ المشتركة فالعين مثلاً لفظ مركب للباصرة والجارية والجاسوس وذات الشيء فلا يتحدد المعنى بمجرد اللفظ بل لا بد من أحد أمرين :

أولهما : أن توجد قرينة فيتميز المعنى بالقرينة واللفظ معاً .

وثانيهما : أن لا توجد قرينة فيتميز المعنى باللفظ وأصل الوضع أعني الحقيقة اللغوية . فصح قولهم : ان الألفاظ لا تبنى على المعاني بمجردها . قال أبو عبد الرحمن : والصيغة التي أرتضيها أن نقول : الألفاظ مركبة على معان تعرف من اللفظ بمجرده إذا ورد اللفظ وحده من دون سياق ، فإن ورد اللفظ في سياق تعين أحد معاني اللفظ بالاصطلاح فإن لم يوجد اصطلاح تعين بالمجاز الغالب الاستعمال ، فإن لم يوجد مجاز غالب تعين المعنى الحقيقي ولا يتعين أحد المعاني المجازية غير غالبة الاستعمال إلا بدليل خارج اللفظ يصحح ورود هذا المجاز بأسلوب لغة العرب ويعين إرادة المتكلم له .

الظاهرية والباطنيـــة

يرى المستشرق (بروكلمان) والأستاذ (عباس محمود العقاد) والدكتور (ممدوح حقي) : أن أتباع (داود) ما سموا بالظاهرية إلا على سبيل المقابلة بينهم وبين الباطنية[1] . ولم يدلل (بروكلمان) و(ممدوح) على هذه الدعوى ، أما العقاد فإليك ما استدل به :

١ ـ أن الدعوة الفاطمية ـ أو الإمامية الإسماعيلية ـ على أقواها وأشيعها في بلاد المغرب من أفريقيا الشمالية ، وكان (ابن حزم) أموياً شديد التعصب للدولة الأموية ، شديد الإنكار على من يقاومونها من العلويين وغيرهم ، حتى قال بعضهم : إنه ناصب .

٢ ـ نصوص لابن حزم فيها :

أ ـ تقرير أن دين الله ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سر تحته ، ولم يكن عنده عليه السلام سر ، ولا رمز ، ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه ، ولو كتم شيئاً لما بلغ كما أمر ، ومن قال هذا فهو كافر .

---

(١) تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان ص ٣١٢ .. ومقدمة حجة الوداع لممدوح حقي ص ٢٠ .. والتفكير فريضة إسلامية للعقاد ص ١٢٩ ـ ١٣٤ . ولعلهم اعتمدوا على كلام لابن العزبي بعارضة الأحوذي عند شرحه لحديث (تفترق أمتي) إلخ وقوله شعراً :

فـالظاهـرية في بـطلان قـولهم   كـالباطنية غير الفـرق في الصور

ب ـ عدم جواز الوراثة في الإمامة الكبرى ـ خلافا للروافض .

جـ ـ أن ابن حزم يوجب الاجتهاد على جميع المسلمين ، وينكر أن يختص به إمام واحد يفتي بعلم ينفرد به ولا ينكشف للمسلمين عامة من نصوص الآيات والأحاديث .

وبنى الأستاذ العقاد على هذين الدليلين أمرين :

الأول : أن المذهب الظاهري نشأ ليقاوم الباطنية من الناحية الفكرية .

الثاني : أن المذهب الظاهري ابتعثته دواعي السياسة في المغرب .

وما ذكره الأستاذ العقاد ـ رحمه الله ـ باطل من ثلاثة عشر وجهاً : ـ

الأول : أن المذهب الظاهري نشأ في ثنايا القرن الثالث ، والباطنية لم تنشأ إلا فيما بعد عام ٢٧٠ هـ ـ أي بعد إمام المذهب الأول (داود)[١] .

والثاني : أننا لا نعهد لـ (داود) اتصالاً بالباطنية أو مناقضات له مع أعلامهم ، وهذا على فرض أن لهم جذوراً في عهده .

ولسنا نعهد لتعليماتهم شيوعاً في الوسط الذي عاش فيه (داود) بحيث نستطيع أن نقول نشأت الظاهرية لتقاوم الباطنية .

والثالث : أن الظاهرية خصومة عنيفة بين أصحاب المذاهب الفقهية الإسلامية من حنفية ومالكية وشافعية ونقض لأصول مذهبهم كالقياس ، والاستحسان ، والرأي ، والتعليل ، والتقليد ولم يذكر أحد من القدماء أن داود اطلع على فقه أهل الباطن ، وعلى أصول فقههم .

والباطنية مذهب عقائدي ، ولو كانت الظاهرية مقاومة للباطنية لكان صراعها صراعاً عقائدياً ، والواقع : أن الظاهرية صراع فقهي عنيف .

والرابع : أن المسلمين ـ على العموم ـ ينكرون مذهب الباطنية ، وينكرون أن يكون في شرع الله سر أو رمز أو باطن .

---

(١) انظر الفرق بين الفرق وحاشيته ص ٢٢ وص ٢٨٢ .

وإذ لم تتميز الظاهرية بهذا ، فلا يصح أن تتميز بوصف مقاومة الباطن .

بل أقول : إن الأصل عدم القول بالباطن .

والخامس : أن الباطن أو السر أو الرمز الذي تقول به الباطنية وتقصر تفسيره على فرد بعينه : غير مسائل الرأي والقياس التي يذكرها المجتهدون في كل عصر ومصرٍ ، وكتب الظاهرية مقاومة للأمور الأخيرة فقط .

والسادس : أن مخالفة الظاهرية للباطنية أمر طبيعي يشاركها فيه أهل القبلة وإذن فمجرد الخلاف بين مذهب ومذهب لا يعني أن أحدهما نشأ ليقاوم الآخر إلا أن يثبت اتصال بين رجال المذهبين .

والسابع : أن نفي الوراثة في الإمامة والتشجيع على الاجتهاد : ينافي تعليمات الباطنية (بلا مراء) ، بيد أن الظاهرية لا تختص بهذه الآراء من ناحية ، ومن ناحية أخرى : فالتشجيع على الاجتهاد نشأ مقاومة لتقليد الأئمة في الفروع ، ونفي الوراثة قام على نصوص شرعية ، ولم يفتقر هذا الحكم الذي قال به الظاهريون إلى وجود الباطنية ، وإنما الحكم نتيجة النص ، وثمرة الاجتهاد سواء أوجد من يخالف النص أم لم يوجد .

والثامن : أن الظاهرية لم تحظ بتأييد سياسي ـ لا في عهد داود ، ولا في عهد ابن حزم ـ بل حورب ابن حزم من قبل السلطان لأنه ظاهري .

والتاسع : أن ابن حزم لم يشغل نفسه بالباطنية في كتبه كما شغلها بمناقشة الحنفية والمالكية والشافعية ، وإنما رد عليها في كتابه : الفصل كما رد على غيرها من الفرق .

والعاشر : أن ابن حزم مولى بني أمية ، فتعصب لهم بحكم أنهم مواليه وبحكم أنهم ذوو الحق الشرعي في الإمامة لبيعة المسلمين لهم ، ولأنهم من قريش ، وابن حزم يأخذ بظاهر (الأئمة من قريش) .

ولم يمنعه هذا التعصب من كلمة الحق (فيما جرى من الحروب ، في عهد يزيد)[1] .

---

(١) راجع الروض الباسم لابن الوزير ج ٢ ص ٣٦ ـ ٣٧ . وجوامع السيرة لابن حزم .

والحادي عشر : أن معتمد هؤلاء مجرد انبثاق المذهبين ، الظاهري والباطني ، من دلالة مفردتين متضادتين لغة ، وهذا الإنبثاق في التسمية لا يلزم منه أن يكون أحد المذهبين في حقيقته جاء ليقاوم الآخر (وإن كانت فكرتاهما متناقضتين) .

والثاني عشر : أن الأقرب إلى الوهم أن يقال : لعل الباطنية جاءت لتقاوم الظاهرية ، لأن أهل الباطن فسروا (يأجوج ومأجوج) بأهل الظاهر[1] .

ولو فرضنا فرضاً بعيداً أن رأي ابن حزم في الإمامة تعصب لبني أمية ومقاومة للفاطميين في المغرب لما كان هذا دليلاً على أن الظاهرية نشأت لتقاوم الباطنية ، لأن مسألة الإمامة ليست كل (الظاهرية) .

ورأيه في الإمامة لا يتوقف على ظاهريته ، بل يستطيع كل مجتهد (غير ظاهري) أن يخلص إلى هذا الرأي .

ووقوف ابن حزم عند ظاهر : (الأئمة من قريش) ليس أول ظاهر أخذ به ، وإنما كانت ظاهريته سابقة فصادفت نصاً في الإمامة ، فطبقها عليه كما طبقها على غيره من النصوص .

والثالث عشر : أن احتكار التأويل الذي تذهب إليه الباطنية ينكره ابن حزم ، ولكن مذهبه لم يقم على هذا الإنكار بدليل أنه (في كل أصوله ومسائله) ينكر التأويل الذي لا دليل عليه (بغض النظر عن معتقد صاحب التأويل نفسه) .

وإذن فلم تنشأ الظاهرية لتقاوم الباطنية ، ولم تكن مذهباً فرضته ظروف سياسية ، وإنما كانت بواعث نشأتها ما أشرت إليه آنفاً .

---

(١) فضائح الباطنية للغزالي ص ٥٨ .

المنفعة والانتفاع

التحليل الديكارتي : منهج فلسفي يراد تطبيقه ، وليس معضلة فلسفية يراد فهمها .

والغرض من التحليل الديكارتي : تفتيت المسألة إلى جزئياتها بواسطة القسمة العقلية ، والتحديق لاستجلاب الفروق الدقيقة لكي نعطي كل جزئية حكمها ، فلا نقع في أغلوطة (تعميم الحكم على مسائل غير متحدة) وإن التعميم والإجمال متاهة يضل فيها العباقرة .

قال أبو عبد الرحمن : ولدي فروق فقهية يفرح بها منهج ديكارت التحليلي : حول تصرف الملاك والمستأجرين .

فالتصرف موضوع يراد حكمه ، والقضاء فيه بإجمال متاهة ، بل لا بد من التحليل الديكارتي فنقول :

الملك - من جهة محله - على أربعة أنحاء :

١ . ملك عين ومنفعة .

٢ . ملك بلا منفعة كالرقبى أو العمرى .

٣ . ملك منفعة بلا عين .

٤ . ملك انتفاع بلا منفعة ولا عين .

(راجع قواعد ابن رجب ص ١٩٥ - ١٩٧ والأشباه والنظائر للسيوطي

من ٣٢٦ ، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٣٥١ - ٣٥٢ إلا أنه لم ينكر الانتفاع كما أن الإمام (أبا الوفاء عليّ بن عقيل) في كتابه الواضح في أصول الفقه وابن الزغواني في كتابه : غرر البيان حكيا الإجماع عن الفقهاء على أن الله مالك الأعيان ومنافعها ورجح ذلك ابن تيمية .

(قواعد ابن رجب ص ١٩٥ - ١٩٦) .

وبناء على هذا منع شيخنا إمام الدنيا أبو محمد بن حزم تأجير الأرض ، وقال إنها ملك لله .

وقال أبو عبد الرحمن : لا خلاف في أن الله المالك المتصرف ولكن ملك العباد منحة من الله فالإضافة إليهم حقيقية والدليل على هذا أن الله استعمر عباده في الأرض وفتح لهم أسباب الملك والتصرف المقيدة بإرادة الله الشرعية .

أما الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء فقد قسم الملك إلى - (ملك عين ، وملك منفعة ، وملك دين) المدخل الفقهي العام ج ١ (ص ٢٧٤ - ٢٧٥) .

قال أبو عبد الرحمن الظاهري : هذا خطأ في جهة القسمة أعني محل الحكم من ناحية التكرار والنقص ، فأما التكرار فهو أنه جعل ملك الدين غير ملك العين والمنفعة ، والصواب أن ملك الدين لا يخلو من ملك منفعة أو عين ، فصار داخلاً فيهما ، وليس قسماً لهما ، وأما النقص فهو أنه لم يذكر ملك الانتفاع .

قال أبو عبد الرحمن بناء على هذا التحليل فرق العلماء بين قسمي الانتفاع والمنفعة . راجع الفرق الثلاثين بكتاب الفروق للقرافي ج ١ ص ١٨٧ - ١٨٩ وبدائع الفوائد لابن قيم الجوزية ج ١ ص ٢ .

قال ابن القيم - تمليك المنفعة يملك به الانتفاع والمعاوضة ، وتمليك الانتفاع فقط .

وقال محمد علي حسين المالكي: إن تمليك الانتفاع عبارة عن الإذن للشخص في أن يباشر هو بنفسه : قال أبو عبد الرحمن : كالبضع يملك الزوج الانتفاع به فقط .

من ٣٢٦ ، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٣٥١ - ٣٥٢ إلا أنه لم ينكر الانتفاع كما أن الإمام (أبا الوفاء علي بن عقيل) في كتابه الواضح في أصول الفقه وابن الزغواني في كتابه : غرر البيان حكيا الإجماع عن الفقهاء على أن الله مالك الأعيان ومنافعها ورجح ذلك ابن تيمية .

(قواعد ابن رجب ص ١٩٥ - ١٩٦) .

وبناء على هذا منع شيخنا إمام الدنيا أبو محمد بن حزم تأجير الأرض ، وقال إنها ملك لله .

وقال أبو عبد الرحمن : لا خلاف في أن الله المالك المتصرف ولكن ملك العباد منحة من الله فالإضافة إليهم حقيقية والدليل على هذا أن الله استعمر عباده في الأرض وفتح لهم أسباب الملك والتصرف المقيدة بإرادة الله الشرعية .

أما الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء فقد قسم الملك إلى - (ملك عين ، وملك منفعة ، وملك دين) المدخل الفقهي العام ج ١ (ص ٢٧٤ - ٢٧٥) .

قال أبو عبد الرحمن الظاهري : هذا خطأ في جهة القسمة أعني محل الحكم من ناحية التكرار والنقص ، فأما التكرار فهو أنه جعل ملك الدين غير ملك العين والمنفعة ، والصواب أن ملك الدين لا يخلو من ملك منفعة أو عين ، فصار داخلاً فيهما ، وليس قسماً لهما ، وأما النقص فهو أنه لم يذكر ملك الانتفاع .

قال أبو عبد الرحمن بناء على هذا التحليل فرق العلماء بين قسمي الانتفاع والمنفعة . راجع الفرق الثلاثين بكتاب الفروق للقرافي ج ١ ص ١٨٧ - ١٨٩ وبدائع الفوائد لابن قيم الجوزية ج ١ ص ٢ .

قال ابن القيم - تمليك المنفعة يملك به الانتفاع والمعاوضة ، وتمليك الانتفاع فقط .

وقال محمد علي حسين المالكي : إن تمليك الانتفاع عبارة عن الإذن للشخص في أن يباشر هو بنفسه : قال أبو عبد الرحمن : كالبضع يملك الزوج الانتفاع به فقط .

وتمليك المنفعة إذن للشخص أن يباشر بنفسه أو يمكن غيره قال أبو عبد الرحمن كالدار المستأجرة له أن يسكنها وله أن يسكن غيره ـ مدة الأجرة ـ بعوض وبغير عوض .

فهي تمليك مطلق في زمن خاص (تهذيب الفروق بهامش الفروق ج ١ ص ١٩٣ ١٩٥) .

قال القرافي (إذا صدرت صيغة تحتمل المنفعة والانتفاع اقتصر على الانتفاع إذ لم يوجد قرينة لأن الأصل بقاء الأملاك على ملك أربابها) .

قال أبو عبد الرحمن : إذا استجلينا الفروق بواسطة التحليل ـ عرفنا أسباب الخلاف في تأجير العارية ـ أجازها مالك لأنه اعتبرها تمليك منفعة ولم يجزها السافعي وأحمد ، لأنهما اعتبراها تمليك انتفاع .

كل مجتهد مصيب وليس كل اجتهاد صوابا

هذه عقدة جدلية بين الفلاسفة وأهل الكلام ، وعلماء الأصول . فقوم قالوا ليس هناك صواب ، أو أن هناك صوابا ولكن لا سبيل إلى تمييزه وآخرون يقولون الصواب صواب عند من يعتقده فهو نسبي اعتباري . وآخرون يقولون الحق في جهة واحدة وسائر الناس مخطئون. ثم سرت العدوى إلى علماء الأصول وصعب عليهم التسليم بأن الشيء إما حق وإما باطل ولا ثالث بينهما .

وقالوا كل مجتهد مصيب ، وإن أخطأ لأن بعض مسائل الفقه تقوم على الظن كتمييز القبلة ومعرفة العدل وخالفهم آخرون عز عليهم أن يصفوا المخطىء بالصواب فلم يجعلوا كل مجتهد مصيباً . والأمر أهون من ذلك فلا بد من التمييز بين أمرين مختلفين هما المصيب والصواب ، أما الصواب فلا يتعدد وإنما هو في جهة واحدة فالمسألة التي يختلف فيها عشرون ، لا بد أن يكون الصواب منها واحداً ، أما المصيب فيجوز تعدده فإذا اختلف أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل وداود الظاهري في المسألة فلا يجوز أن نقول إنهم مخطئون إلا واحداً بل نقول كلهم مصيبون لأنهم سلكوا سبيل الاجتهاد ، ولأنهم متعبدون باجتهادهم ، وليس عليهم أن تكون مسألتهم صوابا فالمصيب وهو المجتهد ذاته شيء ، والمسألة التي اجتهدوا فيها شيء آخر .

ولهذا قلنا كل مجتهد مصيب وليس كل اجتهاد صوابا .

انموذج للتحامل بدون تحقيق

من المهاترات التي يجب أن لا يقيم لها المنصف وزنا في نقد الأخذ بالظاهر قول ابن الجوزي :

«وانقسمت المرجئة إلى اثنتي عشرة فرقة» ثم عد منهم «الظاهرية» وهم الذين نفوا القياس . اهـ .

ولست أدري ما علاقة الإرجاء بالأخذ بالظاهر ونفي القياس ؟ . كما لم يوضح ابن الجوزي من المرجىء من الظاهريين ؟ وعلى فرض أن فيهم مرجئا فهل يكون كل ظاهري مرجئاً وإذا سيكون الحنابلة أشاعرة وسيكون الحنفية معتزلة ، لأن في المذهبين أشاعرة ومعتزلة . وعلى فرض - وهو من باب فرض غير الواقع - ان جملة الظاهريين مرجئون فلا تأثير لذلك على فكرة الظاهر التي ندعو إليها ، لأنها لا ترتبط بالإرجاء من بعيد أو قريب .

فصح أن هذه العبارة غير المحققة التي أطلقها ابن الجوزي من باب التراشق المألوف بين أهل المذاهب وقبل ابن الجوزي القاضي «أبو بكر بن العربي» عدهم من الفرق الضالة التي ورد فيها أنها كلها في النار وقال عنهم : إنهم أمة سخيفة تسورت على مرتبة ليست لها . اهـ .

وهذا أيضاً من المهاترات والتراشق ، لأنه لا يعجز أي سفيه أن يقول مثل هذا الكلام وتكون دعوى بدعوى ولأن عدهم من الفرق الضالة افتراء ذلك أن خلافهم في الفروع وأصول الفقه . ولم يخالفوا في أصول الدين ولأن المسائل

الفرعية والأصولية التي خالفوا فيها الأئمة الأربعة وغيرهم لا توجب تبديعهم فهم وأتباع الأئمة من علماء الأمة المختلفين وليس كل الحق مقطوعا به في جانب واحد منهم وإلى هذا فالظاهريون من أصحاب الحديث وهم أكثر أهل المذاهب تقييدا للأثر وطلباً له ، لأن فقههم فقه النصوص المحضة .

واتهامهم بالتسور على مرتبة ليست لهم جحد لمواهب أئمتهم المشهود لهم بالعلم الجم وقائمة ابن النديم بفهرست كتب داود تجل مقامه في العلم وعلى فرض صحة ما قاله ابن العربي - من باب فرض غير الواقع أيضاً - فلا يعني ذلك تجاهل حجتهم .

ومن الناقلين تبديع أهل الظاهر القاضي عياض ، فذكر عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين ، وقد اعتبر الشاطبي هذا النقل تغاليا في رد العمل بالظاهر .

قال أبو عبد الرحمن : بينت أن الظاهر ليس بدعة في مبحث الاستدلال للظاهر واعتبر هذا الزعم من المهاترات والتراشق لأن أصل الظاهر متفق عليه بين المسلمين ، وإنما حدث الخلاف فيما عدا الظاهر ، وكان الخلاف بين أهل السنة الذين يؤمنون بأن كل عمل ليس عليه أمر الشارع فهو رد فكيف يكون الطرف من هؤلاء مبتدعا . إن صاحب البدعة لا يحتج بسنة صحيحة الثبوت ولم يقم فقه أهل الظاهر إلا على النصوص . فهل يكون مبتدعا من يحتج بنصوص يعتقد حجيتها ثبوتا ودلالة ؟ !

ومن التراشق قول ابن العربي : يعرف بابن حزم شاب سخيف من بادية أشبيلية .

فعلى فرض أنه سخيف وأنه بدوي فلا يعني ذلك اطراح حجته .

قال أبو عبد الرحمن : إذا كان صاحب الإيصال والمحلى والإحكام والفصل سخيفا فاقتراحي على مجامع اللغة أن تشتق من مادة « سخف » كل معنى حيوي يدل على الموهبة والعبقرية .

وإذا كان الوزير بن الوزير من أسرة يقال إنها ثنية علم وحسب شرفت بالولاء لبني أمية من عهد يزيد بن أبي سفيان وكانت أعراقه في فارس بلد

الحضارة ، وكان صاحب الروح الرفافة في الطوق والمعاني الحضارية والأسلوب الرقيق . إذا كان مَنْ هذا شأنه بدويا فاقتراحي أن يكون لفظ البداوة سمة للحضارة والإبداع والاختراع .

إن هذا تراشق والتراشق من طباع النفوس البشرية .

وقوله يعرف بابن حزم عبارة حسودة تريد تغطية الشمس لأن من عرف ابن حزم عرف الحافظ الأصولي النظار العالم المجتهد البحر العباب ولو كان ابن حزم فحسب لما كان ملء السمع والبصر في كل عصر ومصر .

ومن قوله : ان ابن حزم في حماية الملوك لما كان يلقي إليهم من شبه البدع والشرك فأين هو الشرك والبدع المنقول عن ابن حزم أو المدون في كتبه ؟ ومن أراد جلاء هذا الافتراء فليراجع مسائل الأصول والتوحيد من المحلى ومن الكذب الصراح القول بأن الملوك يحمونه لظاهريته التي يعتبرها ابن العربي بدعا وشركا في حين أنه ما امتحن وشرد واحرقت كتبه إلا بعد قوله بالظاهر ، وهذا أمر يعرف من أقرب المصادر عن حياته وتعجبني هذه الكلمة العادلة لشمس الدين الذهبي . قال رحمه الله : ولم ينصف القاضي أبو بكر شيخ أبيه في العلم ولا تكلم فيه بالقسط ،وبالغ في الاستخفاف به ، وأبو بكر فعلى عظمته في العلم لا يبلغ رتبة أبي محمد ولا يكاد فرحمهما الله وغفر لهما .

ومنها قول الواسطي تلميذ الجبائي : من أراد أن يتناهى في الجهل فليتعرف الفقه على مذهب داود بن علي . اهـ .

والواسطي بهذه الرشقة يعتبر الوقوف عند مراد الله واطراح ما ليس مراداً له جهلا والواقع أن الظاهريين لا يجهلون ما عدا الظاهر ولكنهم يتركونه زهادة لأن غرضهم مراد الله فحسب ومراد الله ـ حسب علمهم لا جهلهم ـ إنما يعرف بظاهر اللفظ .

ومنها الزعم بأن مذهب الظاهرية مذهب الشيعة والمعتزلة ـ وأبو محمد يدفع هذا التراشق بأمرين أحدهما أنه لا يهمه من وافقه من أهل الباطل ، فلا ينكر أن تقول اليهود لا إله إلا الله ويقولها هو وثانيهما أنها لا تخلو كلمة حق أو باطل يذهب إليها غيره من آخذ بها من أهل الباطل فالأخذ بالقياس قال به

بعض المعتزلة والأزارقة وأحمد بن حابط ولكل هؤلاء من شنيع الأقوال ما هو كفر .

ومنها قول ابن العربي : إن الظاهرية تكلمت بكلام لم تفهمه تلقفته من إخوانها الخوارج حين حكم علي رضي الله عنه يوم صفين فقالت : لا حكم إلا لله . اهـ . وقبل ابن العربي بكر البشري . قال : إنما ضلت الخوارج بالحمل على الظاهر وقد قابل أبو محمد هذه بحجة قوية إذ قال : بل ما ضلت الرافضة إلا لأخذها بباطن لا ظاهر له ، واعتبر دعوى ابن العربي مهاترة لأن الخوارج لم يضلوا بالأخذ بالظاهر ، وإنما ضلوا بتعلقهم بآيات ما وتركهم غيرها ، ولو جعلوا كل كلام الله وكلام رسوله لازما وحكما واحداً ومتبعا كله لاهتدوا . هكذا قال أبو محمد واعتبرت معارضة أبي محمد حجة قوية لأننا عرفنا سبب ضلال الخوارج وهو غير الأخذ بالظاهر .

قال الشوكاني : « وعدم الاعتداد بخلاف داود مع علمه وورعه وأخذ جماعة من الأئمة الأكابر بمذهبه من التعصبات التي لا سند لها إلا مجرد الهوى والعصبية وقد كثر هذا الجنس في أهل المذاهب وما أدري ما هو البرهان الذي قام لهؤلاء المحققين حتى أخرجوه من علماء المسلمين فإن كان لما وقع منه من المقالات المستبعدة فهي بالنسبة إلى مقالات غيره المؤسسة على محض الرأي المضادة لصريح الرواية في حيز القلة المتبالغة فإن التعويل على الرأي وعدم الاعتناء بعلم الأدلة قد أفضى بقوم إلى التمذهب بمذاهب لا يوافق الشريعة منها إلا القليل النادر .

وأما داود فما في مذهبه من البدع التي أوقعه فيها تمسكه بالظاهر وجموده عليه هي في غاية الندرة .

ولكن « لهوى النفوس سريرة لا تعلم » قال أبو عبد الرحمن : سواء اعتبروا خلاف أسلافنا أم لا ، فالحجة عندنا فيما بينا عن المصادر المرفوضة عند أهل الظاهر وفي كلامنا عن معنى الظاهر لغة واصطلاحا وعلى فرض أن إجماع غير الصحابة حجة فمن الحيف استبعاد سلفنا الصالح من ذوي - الرواية والدراية - وكل ما أوردناه من هذا التراشق اعتبرته مهاترة لأنه بمجموعه لو صح منه شيء لا يدفع القول بالظاهر ولا يغالبه .

وقال أبو عبد الرحمن : ولست أعرف من قدح في دين أبي محمد وعدالته سوى اثنين من المتأخرين أحدهما من عباد القبور يدعى (مولوي فضل رسول البدايوني) قال في « سوط الرحمن » : كان داود الظاهري من أتباع الشيطان ، ثم ظهر ابن حزم الذي كان خبيثا ثم جاء تلميذه ابن القيم وابن تيمية تلميذ ابن القيم وكان أصحابه أشرارا جهلاء لا تذكروا الشوكاني في الفقه ، وإنما كان أديبا (تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند للشيخ مسعود الندوي) .

قال أبو عبد الرحمن : وأنا أغبط هذا المحقق على هذه الدقة والإحاطة بأحوال العلماء وأنشد قول الشاعر :

ما كان أحوج ذا الكمال إلى عيب يوقّيه من العين

وثانيهما أحد المعاصرين ، فقد جرح ابن حزم في كتابه « فصل الخطاب في الرد على أبي تراب » وهذه أدلته على القدح في عدالة الإمام الكبير أبي محمد بن حزم . قال أبو محمد :

خلوت بها والراح ثالثة لها وجنح ظلام الليل قد مدما انبلج
فتاة عدمت العيش إلا بقربها فهل في ابتغاء العيش ويحك من حرج
كأني وهي والكأس والخمر والدجى ثرى وحيا والدر والتبر والسبج

قال : إذا حملنا المخلو بها على أحسن المحامل بأن تكون زوجة له وسرية ، فالراح لا يدخلها الاحتمال ، وهو فيها بين أمرين لا ثالث لهما إما أنه شربها ، أو أنه كذب فيما قال وهذا الأخير هو المظنون به لقوله تعالى : ﴿ وإنهم يقولون ما لا يفعلون ﴾ . وكل من الأمرين قادح في العدالة لا محالة .

٢ ـ أن أبا محمد قال :

فقلت إن التي قلبي بها علق قبّلتها قبلة يوماً على خطر
فما أعدّ ـ ولو طالت سنيّ ـ سوى تلك السويعة على التحقيق من عمري

قال : وهذا ظاهر في كونها أجنبية ، فلو كانت حلالا له ما كان عليه خطر . وهذا أيضاً مما يقدح فيه سواء كان صادقا فيما قال أو كاذبا فيه ، أو قاله على لسان غيره .

٣ - أن أبا محمد ذكر في الطوق قصة فيها أنه تعرض للدنو من امرأة أجنبية ، وطلب وصالها وأنه استمع غناءها وضربها بالعود ، وأطلق بصره في النظر إليها ، وأنه حضر النياحة ، وأقرها وكل واحد من هذه الأمور قادح في العدالة . مع ما في ذلك من تناقضه إذ حرم هذه الأمور بلسانه في الطوق نفسه .

٤ - ومنها ما ذكره المقري عن ابن حزم أنه مريوما هو وأبو عمر بن عبد البربسكة الحطابين بمدينة أشبيلية ، فلقيهما شاب حسن الوجه ، فقال ابن حزم : هذه صورة حسنة ، فقال أبو عمر : لم نر إلا الوجه ، فلعل ما سترته الثياب ليس كذلك ، فقال ابن حزم ارتجالا :

وذي عذل فيمن سباني حسنه ... يطيل ملامي في الهوى ويقول
أفي حسن وجه لاح لم تر غيره ... ولم تدر كيف الجسم أنت عليل
فقلت له : أسرفت في اللوم ظالما ... وعندي رد لو أردت طويل
ألم تر أني ظاهري وأنني ... على ما أرى حتى يقوم دليل

قال : وهذا قادح في العدالة « يراجع : فصل الخطاب في الرد على أبي تراب ص ١٦٢ - ١٦٦ » .

قال أبو عبد الرحمن : وجوابنا من أمور : -

أولها : تقميش خطابي ، فنقول له : إن لحوم العلماء مسمومة ، وإن الاتفاق من الأئمة « الذين لا يبلغ هذا الناقد مستواهم علما وورعا » على أن ابن حزم دين ورع ، وقد تورعوا عما لم يتورع منه ، وعرفوا فضل ابن حزم ، فهذا الذهبي يقول : « فيه دين وخبر » « سير أعلام النبلاء ص ٢٤ » ووصفه تلميذه ومعاصره الحميدي بالتدين . وإذا كان هذا لا يثق بعلم أبي محمد - بالإضافة إلى القدح في عدالته - فلا نعبأ بتجانفه ، لأن من هو خير منه وهو شيخ الإسلام ابن تيمية يقول في حق الإمام ابن حزم :

« له من الإيمان والدين والعلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلا مكابر ويوجد في كتبه من كثرة الاطلاع على الأقوال والمعرفة بالأحوال والتعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره » « نقض المنطق لابن تيمية ص ١٨ » .

والحقيقة : أن أعراض المسلمين أمواتا كأعراضهم أحياء .

وثانيها : أن سلفنا الصالح أرحب منا صدراً ، وأكثر تسامحا ولابن عباس - رحمه الله - ولفقهاء المدينة السبعة ولتصابي الشيوخ ما يهون به أمر هذا التهويل وهذا خير البشر يسمع من كعب بن زهير تغزله في سعاد ، فيصفها بأنها : هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة ، كأن فاها منهل بالراح معلول وخلتها كريمة - لو أنها صدقت موعودها - ولكنها تخلف ، ولا تدوم على حال مواعيدها مواعيد عرقوب !!

فلم ينكر عليه الرسول ﷺ سنة جرت عليها الشعراء ، ولم يسد أمامه محامل الخير وحسن الظن كما فعلت يبوسة هذا مع الإمام الكبير .

ولو أردت إحصاء تصابي الشيوخ كعبيد الله بن عتبة - من الفقهاء السبعة ، وعبد الرحمن بن أبي عمار الجشمي صاحب سلامة من القراء والرواة والنساك ومنذر بن سعيد والباجي وابن العربي وابن عبد البر وابن قيم الجوزية ومئات غيرهم من الأئمة لجمعت مجلدات ضخمة ، وبهذا فلن يبقى أمامنا من يوثق بعدالته !

وثالثها : أن لأبي محمد أدلة إيجابية يستمدها من أقوال السلف الصالح ، فأبو الدرداء - رضي الله عنه - يقول : أجموا النفوس بشيء من الباطل ليكون عونا لها على الحق ، ويقول بعض السلف : من لم يحسن يتفتى لم يحسن يتقوى وفي بعض الأثر : أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد .

ورابعها : أن قول هذا الناقد إما أن يكون ابن حزم صادقاً وإما . . إلخ مغالطة وتعمية ، لأن أبا محمد قد قطع باب الاحتمال ، فقال في الطوق - بعد إيراده لأبيات مماثلة - : «ومعاذ الله أن يكون نسيان ما درس لنا طبعا ، ومعصية الله بشرب الراح لنا خلقا ، وكساد الهمة لنا صفة ، ولكن حسبنا قول الله تعالى - ومن أصدق من الله حديثا - في الشعراء : ﴿ ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون ﴾ فهذه شهادة الله العزيز الجبار لهم ، ولكن شذوذ القائل للشعر عن مرتبة الشعر خطأ » اهـ « طوق الحمامة ص ١١٤ » .

وقال - رحمه الله - : «وإني أقسم بالله أجل الأقسام : أني ما حللت مئزري

عنه ـ وغيره من كبار الصحابة لم يقدح في عدالتهم ما فعلوه قبل الإسلام ، فما بالك بشاب مسلم تصابى في بيت ثراء ونعمة ، وحضارة ونضارة وجواري وخدم فلما بلغ أشده انسلخ عن كل هذا ، وزهد في الوزارة ، واتجه لربه ، وتضلع من أمور دينه .

قال أبو عبد الرحمن : جميع كلام ابن حزم الذي نقلته في الفقرة الرابعة أزال كل ما يحتمل من تعمية وتضليل حول عدالة هذا الإمام الجليل .

وقوله ـ رحمه الله ـ : (وأنا أعلم أنه سينكر عليَّ بعض المتعصبين) تنبؤ صادق بما حصل من طالب العلم الرجل الصالح حمود التويجري فلم يكتف بنهش عرض ابن حزم في كتابه (فصل الخطاب في الرد على أبي تراب) بل كتب كتيباً آخر بعنوان (الرد الجميل على أخطاء ابن عقيل) طبعته مؤسسة النور عام ١٣٩٢ هـ وبحمد الله تكدس هذا الكتيب ولم يطلع عليه أحد مع أنه يوزعه مجانا بسخاء .

وهذا الكتيب في حقيقته رد على الإمام ابن حزم وليس ردا علي .

وأحسن رد عليه أن أورده في هذا السفر بنصه وأن أدعو الناس إلى الاطلاع عليه ليروا هذا الأنموذج من المهاترة والتحامل غير المحقق ، واكتفيت بتعليقات طفيفة تمس الحاجة إليها .

وقال الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية كان ابن حزم كثير الوقيعة في العلماء بلسانه وقلمه فأورثه ذلك حقدا في قلوب أهل زمانه وما زالوا به حتى بغضوه إلى ملوكهم فطردوه عن بلاده ، والعجب كل العجب منه أنه كان ظاهريا حائراً في الفروع لا يقول بشيء من القياس لا الجلي ولا غيره وهذا الذي وضعه عند العلماء وأدخل عليه خطأ كبيراً في نظره وتصرفه وكان مع هذا من أشد الناس تأويلاً في باب الأصول وآيات الصفات وأحاديث الصفات لأنه كان أولا قد تضلع من علم المنطق ففسد بذلك حاله في باب الصفات . قال ابن كثير رحمه الله تعالى ورأيت في ليلة الإثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة ثلاث وستين وسبعمائة الشيخ محيي الدين النواوي رحمه الله فقلت له يا سيدي الشيخ لم لا أدخلت في شرحك المهذب شيئاً من مصنفات ابن حزم فقال ما معناه إنه لا يحبه فقلت له أنت معذور فيه فإنه جمع بين طرفي النقيضين في أصوله وفروعه ، أما هو في الفروع فظاهري جامد يابس وفي الأصول تول مائع قرمطة القرامطة وهرس الهرائسة ورفعت بها صوتي حتى سمعت وأنا نائم ، ثم أشرت له إلى أرض خضراء تشبه النخيل ، بل هي أردأ شكلا منه لا ينتفع بها في استغلال ولا رعي فقلت له هذه أرض ابن حزم التي زرعها قال انظر هل ترى فيها شجرا مثمرا أو شيئاً ينتفع به فقلت إنما تصلح للجلوس عليها في ضوء القمر ، فهذا حاصل ما رأيته ووقع في خلدي أن ابن حزم كان حاضراً عندما أشرت للشيخ محيي الدين إلى الأرض المنسوبة لابن حزم وهو ساكت لا يتكلم - انتهى .

فهذه أقوال العلماء في ابن حزم وهذا إجماع فقهاء عصره على تضليله والتشنيع عليه ، فهل يقول المتعصب له إن هذه الأقوال من المدح له وليست بقدح في دينه وعدالته ، وهل يقول بعد هذا إنه لم يقدح فيه سوى اثنين من المتأخرين[1] . اللهم إنا نعوذ بك من غلبة الهوى ومن عمى البصيرة .

---

(١) قال أبو عبد الرحمن : القدح في العدالة هو القدح الذي ترد به رواية المجرح وشهادته وتكون نقصا في دينه . وما ذكره الرجل الصالح الشيخ حمود التويجري ليس قدحا في عدالة ابن حزم وإنما هو من هجوم المعاصرين والأقران وسببه الخلاف في المذهب والرأي ، وبعضه من مقلدين متحجرين لا يسبحون في بحر ابن حزم من مثل كلام هذا العامي المقلد أبي بكر بن العربي فقد بالغ المؤرخون في ذكر علمه وليس بذالك وقد تتبعنا فلتات القاضي ابن العربي في غير هذا الموضع .

فإن قال المتعصب إنه لم يطلع على هذه الأقوال ، فالجواب أن يقال هذا بعيد جدا لأن هذه الأقوال سوى قول ابن خلكان قد ذكرت في فصل الخطاب في أول الوجه الذي نقل منه المتعصب ما نقل من الكلام في ابن حزم ، فما باله يتحامل على المعاصر ويتعامى عن المتقدمين[1] .

الوجه الثاني أن ابن حزم صرح في كتابه طوق الحمامة بما يلزم منه القدح فيه وذلك في قصتين إحداهما ذكر أنه عشق جارية نشأت في دارهم لبعض من في دارهم من النساء وأنه سعى عامين أو نحوهما بأبلغ السعي أن تجيبه بكلمة غير ما يقع في الحديث الظاهر إلى كل سامع وأنه ما وصل من ذلك إلى شيء وأنه كان يتعرض مرة للدنو منها فتنفر منه وتبعد عن قربه وأنه حضر غناءها وضربها بالعود ، قال فلعمري لكأن المضراب إنما يقع على قلبي وما نسيت ذلك ولا أنساه إلى يوم مفارقتي للدنيا ، قال وهذا أكثر ما وصلت إليه من التمكن من رؤيتها وسماع كلامها وفي ذلك أقول : ـ

لا تلمها على النفار ومنع الوصل ما هذا لها بنكير

ثم ذكر أنه كانت عندهم جنازة وأنه رأى تلك الفتاة التي عشقها وقد ارتفعت الواعية يعني أصوات النوائح قائمة في المأتم وسط النساء في جملة البواكي والنوادب وأنها جددت أحزانه ، ثم ذكر أنه خرج من قرطبة وأنه رجع إليها سنة تسع وأربعمائة فرأى تلك الفتاة وقد تغيرت محاسنها ـ وذكر كلاما قال في آخره ـ وإني لو نلت منها أقل وصل لخولطت طربا أو لمت فرحا ولكن هذا النفار الذي صبرني وأسلاني .

قلت وفي هذا الكلام عدة أمور كل واحد منها يكفي للقدح في العدالة ، منها تعرضه للدنو من المرأة الأجنبية وطلب الوصال منها ، ومنها استماعه لغنائها وضربها بالعود وهذا مما يقدح في العدالة عند أكثر العلماء[2] . قال أبو الطيب الطبري وأما سماعه من المرأة التي ليست بمحرم له فإن أصحاب الشافعي قالوا

---

(١) رعاك الله ياشيخ حمود فليس في أهل هذا العصر أعلم مني بأخبار ابن حزم وقد جمعت مصادر ترجمته في ثمانية أسفار .

(٢) قال أبو عبد الرحمن : هذا إذا لم يعتقد حله باجتهاد .

لا يجوز بحال سواء كانت مكشوفة أو من وراء حجاب وسواء كانت حرة أو مملوكة . وقال ابن عقيل وغيره من أكابر الحنابلة إن كان المغني امرأة أجنبية فإنه يحرم الاستماع إليها بلا خلاف بين الحنابلة . وقد صرح ابن حزم في كتابه طوق الحمامة بأنه يحرم على المسلم الالتذاذ بسماع نغمة المرأة الأجنبية كما سيأتي ذكره قريبا إن شاء الله تعالى [1] .

ومنها إطلاق بصره في النظر إلى المرأة الأجنبية وذلك حرام قال النووي رحمه الله تعالى وأما نظر الرجل إلى المرأة فحرام في كل شيء من بدنها فكذلك يحرم عليها النظر إلى كل شيء من بدنه سواء كان نظره ونظرها بشهوة أم بغيرها ولا فرق أيضا بين الأمة والحرة إذا كانتا أجنبيتين - انتهى .

وقال شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى ويحرم النظر بشهوة إلى النساء والمردان ومن استحله كفر إجماعا ويحرم النظر مع خوف ثوران الشهوة وهو منصوص عن الإمام أحمد والشافعي . قال وكل قسم متى كان معه شهوة كان حراما بلا ريب سواء كانت شهوة تمتع بنظر أو نظر لشهوة الوطء - انتهى .

والأدلة على وجوب غض البصر عن المرأة الأجنبية وتحريم النظر إليها كثيرة معروفة في الكتاب والسنة .

وفي هذه القصة أيضا حضوره عند النياحة وإقراره لها وهذا مما يقدح في العدالة . وقد روى أبو داود في سننه والبخاري في التاريخ الكبير عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : لعن رسول الله ﷺ النائحة والمستمعة .

القصة الثانية قال ابن حزم ولقد ضمني المبيت ليلة في بعض الأزمان عند امرأة من بعض معارفي مشهورة بالصلاح والخير والحزم ومعها جارية من بعض قراباتها من اللآتي قد ضمتها معي النشأة في الصبا ثم غبت عنها أعواما كثيرة وكنت تركتها حين اعصرت ووجدتها قد جرى على وجهها ماء الشباب ففاض وانساب ، وتفجرت عليها ينابيع الملاحة فترددت وتحيرت ، وطلعت في سماء

---

(1) ليست هذه النقول هي طريق الاستدلال والاجتهاد ، وإنما تحرر الأحكام بذكر النصوص والبراهين .

وجهها نجوم الحسن فأشرقت وتوقدت . وانبعث في خديها أزاهير الجمال فتمت واعتمت ـ إلى أن قال ـ فبت ثلاث ليال ولم تحجب عني على جاري العادة في التربية فلعمري لقد كاد قلبي أن يصبو ويثوب إليه مرفوض الهوى ويعاوده منسي الغزل ولقد امتنعت بعد ذلك من دخول تلك الدار خوفا على لبي أن يزدهيه الاستحسان ـ انتهى .

وسياقه لهذه القصة قادح في عدالته لكونه قد اطلق بصره في النظر إلى محاسن المرأة الأجنبية بل إنه قد نعتها نعت من غلغل النظر إليها .

وإذا علم ما صرح به ابن حزم عن نفسه في هاتين القصتين فليعلم أيضا أنه قال بعد القصة الأولى بست ورقات وبعد القصة الثانية بورقة مانصه (والصالح من الرجال من لايداخل أهل الفسوق ولا يتعرض إلى المناظر الجالبة للأهواء ولا يرفع طرفه إلى الصور البديعة التركيب ، والفاسق من يعاشر أهل النقص وينشر بصره إلى الوجوه البديعة الصنعة ـ إلى أن قال ـ ولهذا حرم على المسلم الالتذاذ بسماع نغمة امرأة أجنبية وقد جعلت النظرة الأولى لك والأخرى عليك) ـ انتهى .

وإذا جمعنا بين ما ذكره ابن حزم عن نفسه في القصتين وبين تعريفه للصالح والفاسق تبين لنا أنه من جملة من قدح في عدالة نفسه ، وحينئذ فينبغي للمتعصب له أن يبدأ به في ذكر القادحين فيه ولا يتبع الهوى فيضله عن سبيل الله .

وههنا قصة ثالثة ذكرها المقري عن ابن حزم أنه قال في طوق الحمامة إنه مرَّ يوما هو وأبو عمر بن عبد البر بسكة الحطابين بمدينة أشبيلية فلقيهما شاب حسن الوجه فقال ابن حزم هذه صورة حسنة فقال أبو عمر لم نر إلا الوجه فلعل ما سترته الثياب ليس كذلك فقال ابن حزم ارتجالا :

وذي عذل فيمن سباني حسنه ... يطيل ملامي في الهوى ويقول
أمن أجل وجه لاح لم تر غيره ... ولم تدر كيف الجسم أنت عليل
فقلت له أسرفت في اللوم فاتئد ... فعندي رد لو أشاء طويل
ألم تَرَ أنّي ظاهري وأنني ... على مابدا حتى يقوم دليل

وهذه القصة ليست في النسخة المطبوعة فلعلها سقطت من بعض النساخ[1] ، وقد ذكرها الحافظ الذهبي في سير أعلام النبلاء .

ونقل ياقوت الحموي في معجم الأدباء عن صاحب المطمح أنه أورد لابن حزم أشعارا منها هذه الأبيات ولم يذكر ما جرى بينه وبين ابن عبد البر من الكلام في الشاب الحسن الوجه فلعل صاحب المطمح حذف ذلك واقتصر على ذكر الأبيات والله أعلم ، وقد ذكر الأبيات أيضا ابن خلكان في كتابه وفيات الأعيان .

وسياق هذه القصة مما يقدح في عدالة ابن حزم لكونه أطلق بصره في النظر إلى الأمرد الحسن ثم أتبع ذلك بالتشبيب به وكلاهما حرام وقد ذكر الحافظ أبو الفرج ابن الجوزي عن سعيد بن المسيب أنه قال إذا رأيتم الرجل يلح النظر إلى امرد فاتهموه .

قال النووي رحمه الله تعالى يحرم على الرجل النظر إلى وجه الأمرد إذا كان حسن الصورة سواء كان نظره بشهوة أم لا وسواء أمن الفتنة أم خافها ، هذا هو المذهب الصحيح المختار عند العلماء المحققين نص عليه الشافعي وحذاق أصحابه ودليله أنه في معنى المرأة فإنه يشتهى كما تشتهى وصورته في الجمال كصورة المرأة بل ربما كان كثير منهم أحسن صورة من كثير من النساء بل هم في التحريم أولى لمعنى آخر وهو أنه يتمكن في حقهم من طرق الشر ما لا يتمكن من مثله في حق المرأة - انتهى .

وقال شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى ويحرم النظر بشهوة إلى النساء والمردان ومن استحله كفر إجماعا ويحرم النظر مع خوف ثوران الشهوة وهو منصوص عن الإمام أحمد والشافعي ومن كرر النظر إلى الأمرد ونحوه وقال لا أنظر بشهوة كذب في دعواه وقاله ابن عقيل ، وكل قسم متى كان معه شهوة كان حراما بلا ريب سواء كانت شهوة تمتع بنظر أو نظر لشهوة الوطء ، واللمس كالنظر وأولى .

---

(١) قال أبو عبد الرحمن : كل ماطبع من طوق الحمامة فهو عن نسخة اختصرها الناسخ . وقال أبو عبد الرحمن : ليقدح التويجري أيضا في الحافظ أبي عمر بن عبد البر لأنه شارك في هذه القصة .

وقال الشيخ أيضا في موضع آخر النظر إلى وجه الأمرد بشهوة كالنظر إلى وجه ذوات المحارم والمرأة الأجنبية بالشهوة سواء كانت الشهوة شهوة الوطء أو كانت شهوة التلذذ بالنظر كما يتلذذ بالنظر إلى وجه المرأة الأجنبية ، وإذا كان معلوما لكل أحد أن هذا حرام فكذلك النظر إلى وجه الأمرد باتفاق الأئمة .

وذكر الشيخ أيضا أن العلماء اتفقوا على تحريم النظر إلى الأجنبية وذوات المحارم بشهوة ـ انتهى .

ومما يقدح في ابن حزم أيضاً قوله في كتابه طوق الحمامة :

فقلت إن التي قلبي بها علق قبلتها قبلة يوماً على خطر
فما أعد ولو طالت سني سوى تلك السويعة بالتحقيق من عمري

وهذا ظاهر في أن التي قبلها كانت أجنبية ولهذا قال على خطر ولو كانت حلالاً له لما كان عليه خطر من تقبيلها .

ومما يقدح في ابن حزم أيضاً قوله في كتابه طوق الحمامة :

خلوت بها والراح ثالثة لها وجنح ظلام الليل قد مد ما انبلج
فتاة عدمت العيش إلا بقربها فهل في ابتغاء العيش ويحك من حرج
كأني وهي الكأس والخمر والدجى ثرى وحيا والدر والتبر والسبج

وإذا حملنا المخلو بها على أحسن المحامل بأن تكون زوجة له أو سرية فالراح لا يدخلها الاحتمال وهو فيها بين أمرين لا ثالث لهما إما أنه شربها أو أنه كذب فيما قال وهذا الأخير هو المظنون به لقول الله تعالى ﴿ وأنهم يقولون ما لا يفعلون ﴾ وكل من الأمرين قادح في العدالة لا محالة[1] .

ـ وإذا كان المتعصب لابن حزم غضباناً مما ذكر في فصل الخطاب من الكلام في إمامة ابن حزم فليغضب على إمامه لأنه هو الذي أشاع عن نفسه بما ذكرناه عنه ثم عرف الصالح بما يخالف أفعاله التي ذكرها عن نفسه وعرف الفاسق بما يوافق أفعاله فهو الذي قدح في نفسه على الحقيقة ، ومن لام رجلاً قدح في رجل

---

(١) قال أبو عبد الرحمن : سمع رسول الله ﷺ لامية كعب بن زهير فلم يقل له إما أن تكون شربت الراح وإما أن تكون كاذباً ... الخ .

ولو حاسبنا علماء الإسلام بلهوهم في أدبهم وتظرفهم لكان جمهور الأئمة مقدوحاً في عدالتهم .

بكلامه الذي أشاع به عن نفسه وأثبته في كتابه فاللائم هو المعتدي والملوم على الحقيقة .

وليغضب المتعصب أيضاً على الذين أجمعوا على تضليل إمامه[1] من معاصريه وعلى من بعدهم من أكابر العلماء الذين تكلموا فيه ونقلوا مساوىء أفعاله .

الوجه الثالث أن يقال إذا لم يكن المتعصب لابن حزم قانعاً بما ذكرنا في فصل الخطاب فإنا نزيده ما هو أشد من ذلك وهو ما قاله المقري في نفح الطيب حينما ذكر ابن حزم فقال هو نسيج وحده لولا ما وصف به من سوء الاعتقاد والوقوع في السلف الذي أثار عليه الانتقاد سامحه الله تعالى .

قلت والنعت بسوء الاعتقاد أعظم في القدح مما نقلته في فصل الخطاب من طوق الحمامة[2] .

ومن سوء اعتقاده تأويله لآيات الصفات وأحاديث الصفات كما تقدم فيما ذكره ابن كثير عنه ، وهذا خلاف ما كان عليه السلف الصالح رحمة الله عليهم فإنهم كانوا يمرون آيات الصفات وأحاديث الصفات ويأمرون بإمرارها كما جاءت من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل .

ومن سوء اعتقاده أيضاً كلامه السيِّىء في القرآن فقد قال في كتابه (الفصل ، في الملل والأهواء والنحل) ما ملخصه ثم نقول إن قولنا القرآن وقولنا كلام الله لفظ مشترك يعبر به عن خمسة أشياء فنسمي الصوت المسموع الملفوظ بـه قرآناً ونقول إنه كلام الله تعالى على الحقيقة ، ويسمى المفهوم من ذلك الصوت قرآناً وكلام الله على الحقيقة ، ويسمى المصحف كله قرآناً وكلام الله ، ونسمي

---

(١) قال أبو عبد الرحمن : إنما كان لابن حزم شرف الإمامة بتعصب هؤلاء الأوباش من المقلدين لأنه صرفهم من مدونة سحنون ومستخرجة العتبي إلى نصوص الشريعة وطرق الاستدلال الصحيحة . وأبو محمد حجة في علمه وضبطه ، وأولئك المقلدون ليسوا بحجة .
وأبو محمد في التفريع بشر يخطىء ويصيب ، ولكن أصوله صحيحة .

(٢) رعاك الله يا شيخ حمود هذا كلام رجل أشعري المعتقد ، ثم إن ابن حزم له تخليط في الأسماء والصفات ولكن هذا لا يقدح في عدالته وعلمه وإمامته .
وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية قال بفناء النار فكانت شطحة إمام !

المستقر في الصدور قرآناً ونقول إنه كلام الله تعالى ، ونقول أيضاً إن القرآن هو كلام الله تعالى وهو علمه - إلى أن قال - فهذه خمسة معان يعبر عن كل معنى منها بأنه قرآن وأنه كلام الله بنص القرآن والسنة ، ثم قال إن اسم القرآن يقع على خمسة أشياء وقوعاً مستوياً صحيحاً منها أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق - انتهى المقصود من كلامه ، وزعمه أن المحفوظ في الصدور من القرآن والمثبت في المصاحف منه والمسموع من تلاوة التالين والمفهوم من ذلك كله مخلوق هو من أقوال الجهمية .

وقد قال أبو داود في كتاب المسائل كتبت رقعة وأرسلت بها إلى عبدالله وهو يومئذ متوار فأخرج إلي جوابه مكتوباً فيه: قلت رجل يقول التلاوة مخلوقة وألفاظنا بالقرآن مخلوقة والقرآن ليس بمخلوق ما ترى في مجانبته وهل يسمى مبتدعاً وعلى ما يكون عقد القلب في التلاوة والألفاظ وكيف الجواب فيه ، قال هذا يجانب وهو فوق المبتدع وما أراه إلا جهمياً وهذا كلام الجهمية ، القرآن ليس بمخلوق قالت عائشة رضي الله عنها : تـلا رسول الله ﷺ ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾ الآية ، قالت : فقال رسول الله ﷺ (إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاحذروهم فإنهم هم الذين عنى الله) فالقرآن ليس بمخلوق-انتهى ورواه عبدالله بن الإمام أحمد في كتاب السنة عن أبيه بنحوه .

وقال الإمام أبو جعفر ابن جرير الطبري في عقيدته أول ما نبدأ بالقول فيه عندنا القرآن أنه كلام الله وتنزيله إذ كان من معاني توحيده فالصواب من القول في ذلك عندنا أنه كلام الله غير مخلوق كيف كتب وحيث تلي وفي أي موضع قرىء في السماء ووجد في الأرض وحفظ في اللوح المحفوظ أو في القلب وباللسان لفظ فمن قال غير ذلك أو ادعى أن قرآناً في الأرض أو في السماء سوى القرآن الذي نتلوه بألسنتنا ونكتبه في مصاحفنا أو اعتقد ذلك بقلبه أو أضمره في نفسه أو قاله بلسانه دائنا فهو بالله كافر حلال الدم والمال بريء من الله والله منه بريء يقول الله تعالى ﴿ بل هو قرآن مجيد ، في لوح محفوظ ﴾ وقال تعالى ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ فأخبر أنه في اللوح محفوظ مكتوب وأنه من لسان محمد مسموع وكذلك هو في الصدور محفوظ وبألسن

الشيوخ والشبان متلو ـ إلى أن قال ـ وأما القول في ألفاظ العباد بالقرآن فلا أثر فيه نعلمه عن صحابي مضى ولا عن تابعي قفي إلا عمن في قوله الغناء والشفاء وفي اتباعه الرشد والهدى ومن يقوم قوله مقام الأئمة الألى الإمام المرتضى أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه وأرضاه ، قال أبو جعفر أخبرنا إسماعيل الترمذي قال سمعت أبا عبدالله أحمد يقول اللفظية جهمية يقول الله (حتى يسمع كلام الله) فممن يسمع .

ثم سمعت جماعة من أصحابنا لا أحفظ أسماءهم يذكرون عنه ـ يعني الإمام أحمد بن حنبل ـ أنه كان يقول من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع .

ولا قول في ذلك كله عندنا يجوز أن نقوله غير قوله إذ لم يكن لنا في ذلك إمام نأتم به سواه وفيه الكفاية والمقنع وهو الإمام المتبع إذ هو إمام أهل السنة رحمة الله عليه ورضوانه ـ انتهى .

وما ذكره عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى من الكلام في اللفظية قد رواه عنه أبو داود في كتاب المسائل مختصراً .

ورواه عبدالله ابن الإمام أحمد في كتاب السنة عن أبيه بألفاظ كثيرة ، ونقله صاحب طبقات الحنابلة بألفاظ كثيرة من رواية أحمد بن إبراهيم الدورقي وأحمد بن شاذان الهمداني وإسماعيل بن إسحاق النيسابوري السراج وبديل بن محمد بن أسد وإبراهيم بن سعيد الجوهري وأبي علي الحسين بن علي وشاهين بن السميدع العبدي ومحمد بن إسماعيل الترمذي ومحمد بن شداد الصغدي ومحمد بن يحيى بن منده الأصبهاني .

وقال إبراهيم الحربي كنت جالساً عند الإمام أحمد بن حنبل إذ جاءه رجل فقال : يا أبا عبدالله إن عندنا قوماً يقولون إن ألفاظهم بالقرآن مخلوقة . فقال أبو عبدالله يتوجه العبد لله تعالى بالقرآن بخمسة أوجه وهو فيها غير مخلوق حفظ بقلب وتلاوة بلسان وسمع بأذن ونظرة ببصر وخط بيد فالقلب مخلوق والمحفوظ غير مخلوق والتلاوة مخلوقة والمتلو غير مخلوق والسمع مخلوق والمسموع غير مخلوق والنظر مخلوق والمنظور إليه غير مخلوق والكتابة مخلوقة والمكتوب غير مخلوق . قال

إبراهيم فمات أحمد فرأيته في النوم وعليه ثياب خضر وبيض وعلى رأسه تاج من الذهب مكلل بالجوهر وفي رجليه نعلان من ذهب فقلت له ما فعل الله بك قال غفر لي وقرَّبني وأدناني فقال قد غفرت لك فقلت له يا رب بماذا قال بقولك كلامي غير مخلوق ! . قال ابن القيم رحمه الله تعالى ففرق أحمد بين فعل العبد وكسبه وما قام به فهو المخلوق وبين ما تعلق به كسبه وهو غير مخلوق . ومن لم يفرق هذا التفريق لم يستقر له قدم في الحق ـ انتهى .

وقد قامت الأدلة من الكتاب والسنة على الأوجه الخمسة التي نص عليها الإمام أحمد رحمه الله تعالى . فأما قوله حفظ بقلب فدليله قول الله تعالى ﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ﴾ وقوله تعالى ﴿ نزل به الروح الأمين على قلبك ﴾ وقوله تعالى ﴿ لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه ﴾ يعني في صدرك قاله ابن عباس رضي الله عنهما .

ورواه عنه الإمام أحمد والبخاري ومسلم وغيرهم ، وروى الإمام أحمد أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ (إن الرجل ليس في جوفه شيء من القرآن كالبيت الخرب) .

وأما قوله وتلاوة بلسان فدليله قول الله تعالى ﴿ فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين ﴾ الآية وقوله تعالى ﴿ لا تحرك به لسانك لتعجل به ﴾ وقوله تعالى ﴿ فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ . وقد استدل الإمام أحمد بهذه الآية وبقول النبي ﷺ (إن قريشاً منعوني أن أبلغ كلام ربي) على أن اللفظية من الجهمية ، وقال تعالى ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ﴾ وقال تعالى ﴿ أتل ما أوحي إليك من الكتاب ﴾ وقال تعالى ﴿ وما كنت تتلو من قبله من كتاب ﴾ وقال تعالى ﴿ لتتلو عليهم الذي أوحينا إليك ﴾ إلى غير ذلك من الآيات .

وأما قوله وسمع بأذن فدليله قول الله تعالى ﴿ وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ﴾ وقوله تعالى ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ وهم إنما يسمعونه بتلاوة الآدميين . وقال النبي ﷺ لابن مسعود رضي الله عنه (اقرأ علي من القرآن) قال فقلت يا رسول الله أقرأ عليك

وعليك أنزل قال (إني أحب أن أسمعه من غيري) رواه الإمام أحمد والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي .

وأما قوله ونظرة ببصر فقد ورد في ذلك حديث في إسناده مقال وهو ما رواه أبو عبيد القاسم بن سلام والطبراني وأبو نعيم وغيرهم عن بعض أصحاب النبي ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال : (فضل قراءة القرآن نظراً على من يقرأه ظهراً كفضل الفريضة على النافلة) .

وأما قوله وخط بيد فدليله قول الله تعالى ﴿ وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك ﴾ وقوله تعالى ﴿ والطور وكتاب مسطور ، في رق منشور ﴾ وقوله تعالى ﴿ بل هو قرآن مجيد . في لوح محفوظ ﴾ وقوله تعالى ﴿ رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة ، فيها كتب قيمة ﴾ وقوله تعالى ﴿ في صحف مكرمة ، مرفوعة مطهرة ﴾ وقوله تعالى ﴿ ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ﴾ وقوله تعالى ﴿ تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً ﴾ إلى غير ذلك من الآيات .

وأما قول ابن حزم إن اسم القرآن يقع على خمسة أشياء يعبر عن كل معنى منها بأنه قرآن فهو قول باطل لم يسبقه إليه أحد ، والحق أن الكل شيء واحد كما سيأتي بيانه في كلام ابن القيم رحمه الله تعالى .

ثم إن ابن حزم لم يفرق بين صوت القارىء وتلاوته للقرآن وبين المتلو المقروء فجعل الكل شيئاً واحداً وزعم أنه مخلوق . والحق التفريق بين فعل العبد الذي هو صوته وتلاوته وبين المتلو المقروء ففعل العبد مخلوق والمتلو المقروء غير مخلوق . وكذلك قد زعم أن المصحف كله قرآن وأنه مخلوق ، والحق أن الورق والمداد مخلوقان وأن المكتوب المثبت في المصحف غير مخلوق ، وقد تقدم بيان ذلك فيما نقله إبراهيم الحربي عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى .

وقد قال ابن القيم رحمه الله تعالى في الكافية الشافية :

وأتى ابن حزم بعد ذاك فقال ما ... للناس قرآن ولا إثنان
بل أربع كل يسمى بالقرآ ... ن وذاك قول بين البطلان
هذا الذي يتلى وآخر ثابت ... في الرسم يدعى المصحف العثماني

والثالث المحفوظ بين صدورنا هـذي الثلاث خليقة الرحمن
والرابع المعنى القديم كعلمه كـل يعبر عنه بالقرآن
وأظنه قد رام شيئاً لم يجد عنه عبارة ناطق ببيان
إن المعين ذو مراتب أربع عقلت فلا تخفى على إنسان
في العين ثم الذهن ثم اللفظ ثم الرسم حين تخطه ببنان
وعلى الجميع الاسم يطلق لكن الأولى بـه الموجود في الأعيان
بخلاف قول ابن الخطيب فإنه قد قال إن الوضع للأذهان
فالشيء شيء واحد لا أربع فدهى ابن حزم قلة العرفان
والله أخبر أنه سبحانه متكلم بالوحي والقرآن
وكذاك أخبرنا بأن كلامه بصدور أهل العلم والإيمان
وكذاك أخبر أنه المكتوب في صحف مطهرة من الرحمن
وكذاك أخبر أنه المتلو المقروء عند تلاوة الإنسان
والكل شيء واحد لا أنه هو أربع وثلاثة واثنان
وتلاوة القرآن أفعال لنا وكذا الكتابة فهي خط بنان
لكنما المتلو والمكتوب والمحفوظ قول الواحد الرحمن
والعبد يقرأه بصوت طيب وبضده فهما له صوتان
كذاك يكتبه بخط جيد وبضده فهما له خطان
أصواتنا ومدادنا وأداتنا والرَّق ثم كتابة القرآن
ولقد أتى في نظمه من قال قو ل الحق بالفرقان غير جبان
أن الذي هو في المصاحف مثبت بأنامل الأشياخ والشبان
هو قول ربي آية وحروفه ومدادنا والرق مخلوقان
فشفى وفرق بين متلو ومصنوع وذاك حقيقة العرفان
الكل مخلوق وليس كلامه المتلو مخلوقاً هما شيئان
فعليك بالتفصيل والتمييز فالإطلاق والإجمال دون بيان
قد أفسدا هذا الوجود وخبط الأذهان والآراء كل زمان
وتلاوة القرآن في تعريفها باللام قد يعنى بها شيئان
يعنى بها المتلو فهو كلامه هو غير مخلوق كذي الأكوان
ويراد أفعال العباد كصوتهم وأداتهم وكلاهما خلقان

هـذا الـذي نصت عليـه أئمـة الإسـلام أهـل العلم والعـرفـان
وهو الذي قصد البخاري الرضا لكن تقاصر قاصرو الأذهان
عن فهمـه كتقاصـر الأفهـام عن قـول الإمام الأعظم الشيباني
في اللفظ لما أن نفى الضـدين عنه واهتـدى للنفـي ذو عـرفـان
فاللفظ يصلح مصدراً هو فعلنا كتلفظ بتـلاوة القـران
وكذاك يصلح نفي ملفوظ به وهـو القرآن فـذان محتملان
فلذاك أنكر أحمد الإطلاق في نفي وإثبات بلا فـرقـان [1]

الوجه الرابع مما يقدح في عدالة ابن حزم استحلاله لما حرمه الله ورسوله من الغناء والمعازف ومخالفته لإجماع من يعتد بإجماعهم من سلف الأمة وأئمتها ، وقد استوفيت الرد عليه في (فصل الخطاب . في الرد على أبي تراب) .

وقد قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى حدثنا إسحاق بن عيسى الطباع قال سألت مالك بن أنس عما يترخص فيه أهل المدينة من الغناء فقال إنما يفعله عندنا الفساق ، قال الحافظ ابن رجب وكذا قال إبراهيم بن المنذر الحزامي وهو من علماء أهل المدينة المعتبرين ـ انتهى .

وقال الحافظ أبو الفرج ابن الجوزي حدثنا هبة الله بن أحمد الحريري عن أبي الطيب طاهر بن عبدالله الطبري قال : قال الشافعي الغناء لهو مكروه يشبه الباطل ومن استكثر منه فهو سفيه ترد شهادته قال وصاحب الملاهي إذا جمع الناس لسماعها فهو سفيه ترد شهادته ثم غلظ القول فيه وقال هو دياثة ، قال ابن الجوزي وإنما جعل صاحبها سفيهاً فاسقاً لأنه دعا الناس إلى الباطل ومن دعا إلى الباطل كان سفيهاً فاسقاً .

قال وقد نص الشافعي في كتاب أدب القضاء على أن الرجل إذا داوم على سماع الغناء ردت شهادته وبطلت عدالته ـ انتهى .

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى مذهب أبي حنيفة في ذلك من أشد

---

(١) مذهب ابن حزم في القرآن هو مذهب أحمد بن حنبل نص على ذلك ابن تيمية في نقض المنطق ، ولكن ابن قيم الجوزية ومن تبعه بمن فيهم التويجري لم يفهموا تقسيم ابن حزم وأنه أراد رتب الوجود لما يسمى قرآناً . وهذه مسألة حررتها في بحث خاص .
ثم لو فرض خطأ ابن حزم اجتهاداً فلا يقدح ذلك في عدالته ولا في إمامته .

المذاهب وقوله فيه أغلظ الأقوال وقد صرح أصحابه بتحريم سماع الملاهي كلها كالمزمار والدف حتى الضرب بالقضيب وصرحوا بأنه معصية يوجب الفسق وترد به الشهادة - انتهى .

وذكر ابن رجب عن الأوزاعي أنه كان يعد قول من يرخص في الغناء من أهل المدينة من زلات العلماء التي يؤمر باجتنابها وينهى عن الاقتداء بها - انتهى.

وقال أبو العباس القرطبي أما المزامير والأوتار والكوبة فلا يختلف في تحريم سماعها ولم أسمع عن أحد ممن يعتبر قوله من السلف وأئمة الخلف من يبيح ذلك وكيف لا يحرم وهو شعار أهل الخمور والفسوق ومهيج الشهوات والفساد والمجون وما كان كذلك لم يشك في تحريمه ولا في تفسيق فاعله وتأثيمه - انتهى.

وروى الحافظ أبو الفرج ابن الجوزي عن أبي عبدالله بن بطة العكبري أنه قال سألني سائل عن استماع الغناء فنهيته عن ذلك وأعلمته أنه مما أنكره العلماء واستحسنه السفهاء - انتهى .

وقال أبو عبدالله محمد بن خفيف في كتابه الذي سماه اعتقاد التوحيد . ونقول إن المستمع إلى الغناء والملاهي فإن ذلك كما قال عليه الصلاة والسلام (ينبت النفاق في القلب) وإن لم يكفر فهو فسق لا محالة - انتهى . وقد نقله عنه شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى في الرسالة الحموية .

وأبلغ مما ذكرنا ههنا من أقوال العلماء في تفسيق المغنين ومن يستمع إلى الغناء ما نقله صاحب الفروع عن القاضي عياض أنه ذكر الإجماع على كفر مستحل الغناء كما ذكر الإجماع على كفر من قال بأن القرآن مخلوق .

الوجه الخامس مما يقدح في ابن حزم رده لبعض الأحاديث الصحيحة التي تخالف رأيه وحكمه عليها بالوضع بدون مستند صحيح . ومن ذلك رده لما رواه البخاري في صحيحه من حديث عبد الرحمن بن غنم الأشعري رضي الله عنه قال حدثني أبو عامر وأبو مالك الأشعري رضي الله عنه والله ما كذبني سمع النبي ﷺ يقول (ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف) .

قال ابن حجر الهيتمي إن ابن حزم حمله تعصبه لمذهبه الفاسد الباطل في

إباحة الأوتار وغيرها إلى الحكم على هذا الحديث وكل ما ورد في الملاهي بالوضع وقد كذب في ذلك وافترى على الله وعلى نبيه وشريعته . كيف وقد صرح الأئمة الحفاظ بتصحيح كثير من الأحاديث الواردة في ذلك ؟

ولقد قال بعض الأئمة الحفاظ إن ابن حزم إنما صرح بذلك تقريراً لمذهبه الفاسد في إباحة الملاهي وإن تعصبه لمذهبه الباطل أوقعه في المجازفة والاستهتار حتى حكم على الأحاديث الصحيحة من غير شك ولا مرية بأنها موضوعة وقد كذب وافترى . ومن ثم قال الأئمة في الحط عليه إن له مجازفات كثيرة وأموراً شنيعة نشأت من غلطه وجموده على تلك الظواهر .

ومن ثم قال المحققون إنه لا يقام له وزن ولا ينظر لكلامه ولا يعول على خلافه فإنه ليس مراعياً للأدلة بل لما رآه هواه وغلب عليه من عدم تحريه وتقواه - انتهى .

وهذا الكلام من ابن حجر الهيتمي [١] في ابن حزم يضاف إلى ما تقدم ذكره من أقوال العلماء فيه وبذلك يرد على من زعم أنه لم يقدح فيه سوى اثنين من المتأخرين .

الوجه السادس مما يعاب به ابن حزم أنه [٢] كان يهجم على القول في التعديل والتجريح وتبيين أسماء الرواة فيقع له من ذلك أوهام شنيعة قاله الحافظ ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان . قال وقد تتبع كثيراً منها الحافظ قطب الدين الحلبي ثم المصري من المحلى خاصة . وذكر الحافظ أيضاً عن الحميدي أنه قال قد تتبع أغلاطه في الاستدلال والنظر عبد الحق بن عبد الله الأنصاري في كتاب سماه الرد على المحلى .

ثم قال الحافظ ابن حجر (ذكر نبذة من أغلاطه في وصف الرواة) .

قال في الكلام على حديث (لا صلاة بعد طلوع الفجر إلا ركعتي الفجر) الرواية في هذا الباب ساقطة مطروحة مكذوبة ، فذكر منها طريق يسار مولى ابن

---

(١) قال أبو عبد الرحمن : إذن يجب أن ينقل التويجري رأي ابن حجر الهيتمي في شيخ الإسلام ابن تيمية فإنه أشد متعة !

(٢) قال أبو عبد الرحمن : أنا لم أدع العصمة لابن حزم حتى يتعلق التويجري بما لم يسلم منه أي إمام ، وإنما كنت أدافع عن عدالته .

عمر عن كعب بن مرة . قال ويسار مجهول مدلس وكعب لا يدرى من هو .
قال القطب يسار قال أبو زرعة مدني ثقة .

وقال ابن حزم في حديث عائشة رضي الله عنها قلت يا رسول الله قصرت وأتممت وصمت وأفطرت قال (أصبت يا عائشة) انفرد به العلاء بن زهير وهو مجهول . قال القطب أخرج الحديث النسائي والدارقطني وروى عن العلاء وكيع وأبو نعيم والفريابي وغيرهم وقال ابن معين ثقة .

قال ابن حزم حديث أم سلمة كنت ألبس أوضاحا من ذهب ـ الحديث . عتاب مجهول . قال القطب اخرج الحديث أبو داود عن محمد بن عيسى بن الطباع عن عتاب وهو ابن بشير عن ثابت ابن عجلان عن عطاء عنها . وعتاب هو ابن بشير الجزري روى عنه إسحاق بن راهويه ومحمد بن سلام البيكندي وغيرهما وأخرج له البخاري . وأخرج الحديث المذكور الحاكم في المستدرك وقال ابن معين ثقة .

قال ابن حزم في الحديث الذي أخرجه النسائي من طريق المرقع بن صيفي عن جده رباح بن الربيع كنا مع رسول الله ﷺ فقال لرجل (أدرك خالدا فقل له لا تقتل ذرية ولا عسيفا) المرقع مجهول . قال القطب روى عنه ولده عمر ويحيى بن سعيد الأنصاري ويونس بن أبي إسحاق وأبو الزناد وموسى ابن عقبة وذكره ابن حبان في الثقات فليس بمجهول . وله من ذلك شيء كثير ـ انتهى .

قلت وقد ذكرت في (فصل الخطاب في الرد على أبي تراب) جملة من أغلاطه[1] في وصف الرواة الذين رووا ما يخالف مذهبه الباطل في استحلال الغناء والمعازف فلتراجع هناك .

الوجه السابع مما يعاب به ابن حزم استحلاله لعشق المرأة الأجنبية . قال ابن القيم رحمه الله تعالى في روضة المحبين وذهب أبو محمد ابن حزم إلى جواز

---

(١) قال أبو عبد الرحمن : وأنا أيضاً ذكرت جملة من أخطاء هذا التويجري وقصر باعه في العلم ببحوث لي نشرت بجريدة الدعوة بالرياض بعنوان (الغناء من الناحية الشرعية) إلا أن هذه البحوث الجليلة منع تتابعها في الجريدة .

العشق للأجنبية من غير ريبة وأخطأ في ذلك خطأ ظاهراً فإن ذريعة العشق أعظم من ذريعة النظر ، وإذا كان الشرع قد حرم النظر لما يؤدي إليه من المفاسد فكيف يجوز تعاطي عشق الرجل لمن لا تحل له .

وقال أيضا في روضة المحبين وأما قصة محمد بن داود الأصبهاني فغايتها أن تكون من سعيه المعفو المغفور لا من عمله المشكور وسلط الناس بذلك على عرضه والله يغفر لنا وله فإنه تعرض بالنظر إلى السقم الذي صار به صاحب فراش وهذا لو كان ممن يباح له لكان نقصا وعيبا فكيف من صبي أجنبي أرضاه الشيطان بحبه والنظر إليه عن مواصلته إذ لم يطمع في ذلك منه فنال منه ما عرف أن كيده لا يتجاوزه وجعله قدوة لمن يأتم به بعده كأبي محمد ابن حزم الظاهري وغيره .

وكيد الشيطان أدق من هذا . وأما أبو محمد فإنه على قدر يبسه وقسوته في التمسك بالظاهر وإلغائه للمعاني والمناسبات والحكم والعلل الشرعية انماع في باب العشق والنظر وسماع الملاهي المحرمة فوسع هذا الباب جدا وضيق باب المناسبات والمعاني والحكم الشرعية جدا وهو من انحرافه في الطرفين .

وقال أيضاً في زاد المعاد وعشق الصور إنما تبتلى به القلوب الفارغة من محبة الله تعالى المعرضة عنه المتعوضة بغيره عنه فإذا امتلأ القلب من محبة الله والشوق إلى لقائه دفع ذلك عنه مرض عشق الصور ـ انتهى .

الوجه الثامن مما يعاب به ابن حزم توسعه في المنطق والفلسفة [١] قال الحافظ الذهبي في سير أعلام النبلاء في ترجمة ابن حزم وقد مهر أولا في الأدب والأخبار والشعر وفي المنطق وأجزاء الفلسفة فأثرت به تأثيراً ليته سلم من ذلك ولقد وقفت له على تأليف يحض فيه على الاعتناء بالمنطق وتقدمه على العلوم فتألمت له فإنه رأس في علوم الإسلام متبحر في النقل عديم النظير على يبس فيه وفرط ظاهرية في الفروع لا الأصول ـ انتهى .

وقال الذهبي أيضا في تذكرة الحفاظ إن ابن حزم أخذ المنطق عن محمد ابن الحسن المذحجي وأمعن فيه فبقي فيه قسط من نحلة الحكماء ـ انتهى . ومراده بالحكماء الفلاسفة .

---

(١) قال أبو عبد الرحمن : ما شاء الله تبارك الله ؟ !

وأما قول المتعصب لابن حزم إن لحوم العلماء مسمومة .

فجوابه من وجوه أحدها أن يقال إنما هذا في حق المستورين فأما من ألقى جلباب الحياء وحدث بمعاصيه فلا غيبة له .

وقد روى الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال (كل أمتي معافى إلا المجاهرين وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل عملا بالليل ثم يصبح وقد ستره الله عليه فيقول يا فلان عملت البارحة كذا وكذا وقد بات بستره ربه وأصبح يكشف ستر الله عليه) . وقال بعض السلف من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له .

وروى عبد الله ابن الإمام أحمد في زوائد الزهد عن الحسن البصري أنه قال ثلاثة لا غيبة لهم الإمام الخائن وصاحب الهوى الذي يدعو إلى هواه والفاسق المعلن فسقه .

ونقل حنبل عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه قال ليس لمن قارف شيئاً من الفواحش حرمة ولا صلة إذا كان معلنا .

وقال الخلال في كتاب المجانبة : أبو عبد الله يهجر أهل المعاصي ومن قارف الأعمال الرديئة أو تعدى حديث رسول الله ﷺ وأما من سكر أو شرب أو فعل فعلا من هذه الأشياء المحظورة ثم لم يكاشف بها ولم يلق فيها جلباب الحياء فالكف عن أعراضهم والإمساك عن أعراضهم وعن المسلمين أسلم . نقله عنه ابن مفلح في الآداب الشرعية .

وقال شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى في الفتاوى المصرية من أظهر المنكر وجب الإنكار عليه وأن يهجر ويذم على ذلك فهذا معنى قولهم من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له بخلاف من كان مستترا بذنبه مستخفياً فإن هذا يستر عليه لكن ينصح سرا ويهجره من عرف حاله حتى يتوب ويذكر أمره على وجه النصيحة .

وقال الشيخ أيضاً من فعل شيئاً من المنكرات كالفواحش والخمر والعدوان وغير ذلك فإنه يجب الإنكار عليه بحسب القدرة فإن كان الرجل مستترا بذلك وليس معلنا له أنكر عليه سرا وستر عليه إلا أن يتعدى ضرره والمتعدي لا بد

من كف عدوانه ، وإذا أظهر الرجل المنكرات وجب الإنكار عليه علانية ولم يبق له غيبة ووجب أن يعاقب علانية بما يردعه عن ذلك من هجر وغيره ، وينبغي لأهل الخير والدين أن يهجروه ميتا كما هجروه حيا إذا كان في ذلك كف لأمثاله من المجرمين فيتركون تشييع جنازته كما ترك النبي ﷺ الصلاة على غير واحد من أهل الجرائم - انتهى باختصار.

وقد ذكرت ههنا وفي فصل الخطاب في الرد على أبي تراب جملة من المنكرات التي أشاع بها ابن حزم عن نفسه واثبتها في كتابه طوق الحمامة فصار بذلك ممن لا غيبة لهم [١] .

وأيضاً فإن ابن حزم قد قال في القرآن بأقوال باطلة وافق فيها الجهمية كما تقدم ذكره [٢] ولا غيبة للجهمية ولا لمن قال بشيء من أقوالهم الباطلة ، وقد تقدم عن الحسن البصري رحمه الله تعالى أنه قال لا غيبة لصاحب الهوى الذي يدعو إلى هواه .

الوجه الثاني أن القدح في الشخص بأفعاله الذميمة للتحذير من الاغترار به ليس من الغيبة المذمومة وإنما هو من النصيحة المأمور بها شرعا ، ومن هذا الباب كلام أئمة الجرح والتعديل في المحدثين وبيان ما قيل فيهم لتعرف مراتبهم في الرواية .

قال النووي وهذا جائز بل واجب صوناً للشريعة انتهى [٣] .

الوجه الثالث قد تقدم قول الحافظ ابن حجر ومما يعاب به ابن حزم وقوعه في الأئمة الكبار بأقبح عبارة وأشنع رد .

---

(١) رعاك الله يا شيخ حمود تقول ابن حزم لا غيبة له . سبحان الله العظيم ويشهد الله أن ابن حزم أمتن دينا مني ومنك وأعلم منا بشرع الله . وأبو محمد لم يجاهر بمعاص فعلها وإنما سجل أحداثا تاريخية له ولغيره للأدب والاعتبار والاستشهاد كما ذكر عمر بن الخطاب رضي الله عنه عجوة من تمر كان يصنعها ثم يأكلها . فأي شيء في هذا ! وهل كان ابن حزم داعية إلى معصية ؟ وهل كان مختاراً أن يكون صباه في بيت وزارة وثراء وجوار وفن وأدب ؟ إني لأرجو من الله أن يتوب التويجري من هذه المزالق .

(٢) كذلك ابن تيمية وابن قيم الجوزية قالا بفناء النار !

(٣) نعم هذا فيما يقدح في العدالة مما ترد به الشهادة والرواية .

وتقدم أيضاً قول أبي العباس ابن العريف الصالح الزاهد أن لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان . وتقدم أيضاً قول ابن خلكان أن ابن حزم كان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين لا يكاد يسلم أحد من لسانه ، وتقدم أيضاً قول ابن كثير أن ابن حزم كان كثير الوقيعة في العلماء بلسانه وقلمه ، وتقدم أيضاً قول المقري أن ابن حزم قد وصف بالوقوع في السلف .

وسيأتي إن شاء الله تعالى قول الذهبي إن ابن حزم بسط لسانه وقلمه ولم يتأدب مع الأئمة في الخطاب بل فحج العبارة وسب وجدع ، وقوله أيضاً وقد امتحن لتطويل لسانه في العلماء . ويأتي أيضاً ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية من وقيعة ابن حزم في الأكابر .

وإذا علم هذا فنقول هلا أنكر المتعصب على إمامه ابن حزم وقوعه في الأئمة الكبار وبسط لسانه وقلمه فيهم بغير حق . أم أنه يرى أن لحوم الأئمة الكبار حلال لابن حزم وإن كان كلامه فيهم بغير حق ، ويرى أن لحم ابن حزم حرام على الناس ومسموم وإن كان كلامهم فيه بحق ومن باب النصيحة المأمور بها شرعا . اللهم إنا نعوذ بك من غلبة الهوى ومن عمى البصيرة . وإنه لينطبق على المتعصب المثل السائر (يرى القذاة في عين أخيه ولا يرى الجذع المعترض في عينه) .

وأما ما زعمه المتعصب لابن حزم من اتفاق الأئمة على أن ابن حزم دين ورع .

فجوابه من وجوه أحدها أن يقال ما زعمه من وجود الاتفاق ههنا ليس بصحيح إذ لا وجود لهذا الاتفاق الذي ذكره [1] .

الوجه الثاني قد ذكرنا ما يعارض هذا الاتفاق المزعوم وهو ما ذكره مؤرخ الأندلس أبو مروان ابن حيان من إجماع فقهاء عصر ابن حزم على تضليله والتشنيع عليه . وذكرنا أيضاً قدح أبي بكر ابن العربي وابن العريف وابن خلكان وابن القيم وابن كثير والمقري وابن حجر الهيتمي في ابن حزم . ومن المقرر عند الأصوليين أن الجرح مقدم على التعديل [2] .

---

(١) نعم من يعتد به من الأئمة أهل السنة والجماعة لم يقدحوا في دين ابن حزم ولا في ورعه وإنما عارضوه في آرائه واستدركوا عليه كثيراً من السهو البشري .

(٢) نعم إذا فسر الجرح وكان تفسيره منافياً للعدالة التي ترد بها الرواية والشهادة .

الوجه الثالث أن ما ذكره ابن حزم عن نفسه في كتابه طوق الحمامة يناقض الاتفاق الذي زعمه المتعصب له ، وكفى بكلام الرجل شاهد عدل عليه .

الوجه الرابع أن يقال لو كان ابن حزم ذا ورع لما وقع في الأئمة الكبار وبسط لسانه وقلمه فيهم وسب وجدع[1] .

وأما قول المتعصب وقد تورعوا عما لم يتورع منه .

فجوابه أن أقول إني لم آت شيئاً يخالف الورع لأنـي لم أقل في ابن حزم شيئاً من عند نفسي وإنما نقلت كلام العلماء فيه وما أشاع به عن نفسه في كتابه طوق الحمامة وما قرره فيه من صفة الصالح والفاسق فإن كان في ذلك شيء يخالف الورع فابن حزم أولى بذلك من غيره لأنه هو الذي جرح نفسه بنفسه وبعده الذين اجمعوا على تضليله والتشنيع عليه - وكذلك من بعدهم من أكابر العلماء الذين تكلموا فيه . فما بال المتعصب يتعامى عنهم ويتحامل على المعاصر . فالمتعصب هو الذي اعتدى في الحقيقة ولم يتورع .

وأما قوله وعرفوا فضل ابن حزم .

فجوابه أن يقال إنهم لم يخلصوا الثناء على ابن حزم بل ذكروا بجانب الثناء عليه ما يعيبه كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

وأما قوله فهذا الذهبي يقول فيه دين وخير (سير أعلام النبلاء ص ٢٤) .

فجوابه أن نقول أولاً كان ينبغي للمتعصب أن يبين أن صفحة ٢٤ التي نقل منها ما نقل كانت من ترجمة ابن حزم التي افردت من سير أعلام النبلاء . فأما الإشارة إلى الصفحة مع الإطلاق فترجع إلى الجزء الأول من سير أعلام

يا سبحان الله لقد قال ابن إسحق عن مالك إنه دجال ، وقال ابن أبي ذئب يستتاب مالك وإلا يقتل ، وابن تيمية حاد الطبع ، وابن العربي القاضي لم يسلم من لسانه أحد . وعنف أبي محمد إنما كان في سبيل الدفاع عن النصوص ، وقد آذاه الناس وتسفهت عليه العامة وشر أنموذج لذلك رسالة ابن البادية التي رد عليها ابن حزم برسالة الرد على الهاتف من بعد .

النبلاء وهي في ترجمة طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه وبينها وبين ترجمة ابن حزم أجزاء كثيرة[1] .

ونقول ثانياً من الأمانة أن ينقل المتعصب جميع كلام الذهبي في ابن حزم حتى يعرف ما له وما عليه ولا يقتصر على كلمتين يوهم بهما أن الذهبي قد أخلص الثناء على ابن حزم ولم يتكلم فيه بما يعيبه ، وقد تقدم في الوجه السادس ما نقلناه من كلام الذهبي في ابن حزم وهو في سير أعلام النبلاء . وقال فيه أيضاً إن ابن حزم بسط لسانه وقلمه ولم يتأدب مع الأئمة في الخطاب بل فحج العبارة وسب وجدع فكان جزاؤه من جنس فعله بحيث أنه أعرض عن تصانيفه جماعة من الأئمة وهجروها ونفروا منها وأحرقت في وقت ، واعتنى بها آخرون من العلماء وفتشوها انتقاداً واستفادة وأخذا ومؤاخذة ورأوا فيها الدر الثمين ممزوجا في الرصف بالخرز المهين فتارة يطربون ومرة يعجبون ومن تفرده يهزأون . وفي الجملة فالكمال عزيز وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ . وكان ينهض بعلوم جمة ويجيد النقل ويحسن النظم والنثر وفيه دين وخير ومقاصده جميلة ومصنفاته مفيدة وقد زهد في الرياسة ولزم منزله مكبا على العلم فلا نغلو فيه ولا نجفو عنه وقد أثنى عليه قبلنا الكبار .

وقال أيضاً في سير أعلام النبلاء : وقد امتحن لتطويل لسانه في العلماء وشرد عن وطنه وجرت له أمور ـ إلى أن قال ـ قال أبو العباس ابن العريف كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين .

قال الذهبي ولي أنا ميل إلى أبي محمد لمحبته في الحديث الصحيح ومعرفته به وإن كنت لا أوافقه في كثير مما يقوله في الرجال والعلل والمسائل البشعة في الأصول والفروع وأقطع بخطئه في غير ما مسألة ولكن لا أكفره ولا أضلله وأرجو له العفو والمسامحة وللمسلمين وأخضع لفرط ذكائه وسعة علومه ـ انتهى .

وإذا علم هذا فلست أسلب الدين والخير عن ابن حزم كما قد يفهم ذلك من كلام المتعصب له بل أقول فيه دين وخير وفيه مع ذلك ما يعيبه ويقدح فيه ولست أغلو فيه كما فعل أبو تراب وصاحبه ابن عقيل ، ولست أجفو عنه كما

---

(١) رعاك الله المطبوع مستل من السير وقد اطلعت عليهما معا وحققت ترجمة ابن حزم من السير واستدركت أشياء فاتت المحقق سعيداً الأفغاني .

فعل الذين أجمعوا على تضليله . وقد سبق أن قلت في (فصل الخطاب) ما نصه :

(وحاصل القول في أبي محمد ابن حزم أنه كغيره من العلماء الذين جمعوا في كتبهم أشياء حسنة وأشياء سيئة فيؤخذ من أقوالهم ما وافق الحق ويرد ما خالفه ولا يثني عليهم إلا بما يستحقونه من غير إطراء ولا مجازفة ، والله المسئول أن يتقبل منا ومنهم الحسنات ويتجاوز عن السيئات إنه جواد كريم) انتهى .

فكلامي في حق ابن حزم قريب من كلام الذهبي فيه ومع هذا فقد تحامل المتعصب على المعاصر ورماه بالتجانف بغيا وعدوانا وتعامى عن المتقدم كأنه لم يقل شيئاً في حق ابن حزم .

وأما قوله وإذا كان هذا لا يثق بعلم أبي محمد بالإضافة إلى القدح في عدالته فلا نعبأ بتجانفه .

فجوابه أن أقول أما علم ابن حزم فإني أثق ببعضه وهو ما وافق فيه الحق وأحمده على ذلك وأدعو له وقد نقلت في بعض مؤلفاتي جملاً من جيد كلامه . وأما البعض الآخر وهو ما خالف فيه الحق فهذا لا أثق به ولا سيما تأويله لآيات الصفات وأحاديث الصفات وما وافق فيه الجهمية والمعتزلة والفلاسفة من الأقوال الباطلة ، وكذلك حثه على الاعتناء بالمنطق وتقديمه على العلوم . وكذلك قوله بجواز عشق المرأة الأجنبية والنظر إليها وإلى الأمرد ، وكذلك قوله بجواز ما حرمه الله ورسوله وأجمع العلماء على تحريمه من الغناء والمعازف ، وكذلك يبسه وقسوته في التمسك بالظاهر وإلغاؤه للمعاني والمناسبات والحكم والعلل الشرعية [١] .

وكذلك أوهامه في الجرح والتعديل ورده لبعض الأحاديث الصحيحة التي تخالف رأيه . . إلى غير ذلك من أقواله المنحرفة عن الحق ، فهذا لا أثق به ولا أوافقه عليه .

ولست بحمد الله ممن أصمهم التقليد وأعماهم فانساقوا خلف ابن حزم انسياق البهائم خلف الناعق لها وقبلوا كل ما في كتبه من غث وسمين ولم يميزوا

بين الجيد من كلامه وبين الرديء منه وإذا علم هذا فمن زعم أن رد الأقوال الباطلة وعدم الثقة بها والقدح فيمن يسوغ القدح فيه من التجانف فهو المتجانف للإثم حقيقة .

وأما ما نقله المتعصب عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أنه قال في حق ابن حزم (له من الإيمان والدين والعلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلا مكابر ، ويوجد في كتبه من كثرة الاطلاع على الأقوال والمعرفة بالأحوال والتعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره) .

فجوابه أن يقال من الأمانة أن ينقل المتعصب جميع كلام شيخ الإسلام في حق ابن حزم حتى يعرف ما فيه من المدح وما فيه من الذم ولا يقتصر على جملة منه يوهم بها أن الشيخ قد أخلص الثناء على ابن حزم ولم يتكلم فيه بما يعيبه . وأنا أنقل ههنا جميع كلام الشيخ ليعرف القراء أن المتعصب لابن حزم لم يؤد الأمانة فيما نقله عن الشيخ .

قال الشيخ رحمه الله تعالى في صفحة ١٧ و ١٨ من نقض المنطق ما نصه (وكذلك أبو محمد ابن حزم فيما صنفه من الملل والنحل إنما يستحمد بموافقة السنة والحديث مثل ما ذكره في مسائل القدر والإرجاء ونحو ذلك بخلاف ما انفرد به من قوله في التفضيل بين الصحابة . وكذلك ما ذكره في باب الصفات فإنه يستحمد فيه بموافقة أهل السنة والحديث لكونه يثبت الأحاديث الصحيحة

الظواهر وإن كان له من الإيمان والدين والعلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلا مكابر ويوجد في كتبه من كثرة الاطلاع على الأقوال والمعرفة بالأحوال والتعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره . فالمسألة التي يكون فيها حديث يكون جانبه فيها ظاهر الترجيح ، وله من التمييز بين الصحيح والضعيف والمعرفة بأقوال السلف ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء) انتهى .

وقد اشتمل كلامه على الذم في أمور كثيرة والمدح في أمور أخرى كما لا يخفىٰ على طالب علم وصيغة (وإن كان له من الإيمان إلى آخر العبارة) تدل على أنه قد سبقها شيء من الذم وقد حذف المتعصب لابن حزم لفظة (وإن كان) كما حذف ما قبلها ليوهم[1] من لا علم عنده أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى قد أخلص الثناء على ابن حزم ولم يجمع بين ذمه ومدحه وهذا من التصرف السيِّيء .

وأما قوله والحقيقة أن أعراض المسلمين أمواتا كأعراضهم أحياء .

فقد تقدم الجواب عنه عند قوله إن لحوم العلماء مسمومة فليراجع .

وأما قوله إن سلفنا الصالح أرحب منا صدراً وأكثر تسامحا .

فجوابه أن يقال إنما كان تسامحهم في الأمور الجائزة فأما الأمور المحرمة مثل النظر إلى المرأة الأجنبية وطلب الوصال منها والسعي في ذلك بأبلغ السعي والتعرض للدنو منها والاستماع إلى غنائها وضربها بالعود والحضور عند النياحة والنظر إلى الأمرد الحسن الوجه والتشبيب به وتقبيل المرأة الأجنبية والخلوة بها وبالخمر فحاشا وكلا أن تنشرح لها صدورهم ويتسامحوا بها[2] .

وقد روى الإمام أحمد وأبو داود الطيالسي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه عن محمد بن مسلمة رضي الله عنه قال خطبت امرأة فجعلت أتخبأ لها

---

(١) حاشا لله أن يكون هذا مرادي إنما أردت محل الشاهد وهو المدح فقط ، أما نقد ابن تيمية له فليس محل شاهد لأنه غير قادح في عدالته ودينه وأمانته وإمامته .

وما مدحه به فيه إثبات لعدالته ، ولكن التويجري هداه الله أورد كلام أبي بكر بن العربي الأشعري من سير النبلاء للذهبي وأغفل رد الذهبي عليه ـ فهذا هو التعمية والتضليل .

(٢) سيأتي بيان أن ابن حزم قال ذلك على طريقة أهل الأدب وهو باب واسع في أدب الأئمة والعلماء .

حتى نظرت إليها في نخل لها فقيل له أتفعل هذا وأنت صاحب رسول الله ﷺ فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول (إذا ألقى الله في قلب امرىء خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر إليها) ورواه الحاكم في مستدركه من حديث سهل بن أبي حثمة قال كنت جالسا مع محمد بن مسلمة فمرت ابنة الضحاك بن خليفة فجعل يطاردها ببصره فقلت سبحان الله تفعل هذا وأنت صاحب رسول الله ﷺ فقال إني سمعت رسول الله ﷺ يقول . فذكره . فلم يتسامحوا لمحمد بن مسلمة رضي الله عنه لما نظر إلى المرأة الأجنبية ولم تنشرح صدورهم لذلك بل أنكروا عليه وقرنوا الإنكار بالتسبيح مبالغة في التشديد عليه فأخبرهم أن النبي ﷺ قد رخص للخاطب أن ينظر إلى مخطوبته . وإذا كان هذا تشديدهم في النظر إلى المرأة الأجنبية الذي هو أخف الأمور التي أشاع بها ابن حزم عن نفسه فكيف يظن بهم أنهم يتسامحون فيما هو أعظم من ذلك مما ذكرناه آنفا وتنشرح له صدورهم . حاشاهم من ذلك . ومن ظن بهم ذلك فقد ظن بهم ظن السوء .

وأما قوله ولابن عباس رحمه الله ولفقهاء المدينة السبعة ولتصابي الشيوخ ما يهون به أمر هذا التهويل .

فجوابه أن يقال أما ما نسبه لابن عباس رضي الله عنهما ولفقهاء المدينة السبعة من التصابي فهو غير صحيح وحاشاهم أن يفعلوا شيئاً مما أشاع به إمام المتعصب عن نفسه في كتابه طوق الحمامة . ومن ظن بهم ذلك فقد ظن بهم ظن السوء . والذي يظهر من كلام المتعصب ههنا أنه لا يرى بأسا بما ذكرناه عن إمامه من المنكرات التي أشاع بها عن نفسه ويرى أن إنكارها والقدح بها تهويل يهون أمره لتصابي الشيوخ ، وهذا في الحقيقة استهانة بما حرمه الله ورسوله ﷺ من النظر المحرم والكلام المحرم والسعي المحرم والاستماع المحرم والحضور المحرم والتقبيل المحرم والخلوة المحرمة . ومعارضة لما جاء عن الله ورسوله ﷺ من الأدلة الدالة على المنع من هذه الأمور بتصابي الشيوخ . ومن استهان بشيء من الأوامر أو النواهي وعارضها بأقوال الشيوخ وأفعالهم فذلك دليل على انحرافه وقلة إيمانه .

وقد قال الله تعالى ﴿ قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون ﴾ وروى الإمام أحمد والشيخان وأبو

داود والنسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ما رأيت شيئا أشبه باللمم مما قال أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال (إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة فزنا العينين النظر وزنا اللسان النطق والنفس تمنى وتشتهي والفرج يصدق ذلك أو يكذبه) وفي رواية لمسلم وأبي داود عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : (كتب على ابن آدم نصيبه من الزنا مدرك ذلك لا محالة فالعينان زناهما النظر والأذنان زناهما الاستماع واللسان زناه الكلام واليد زناها البطش والرجل زناها الخطا والقلب يهوى ويتمنى ويصدق ذلك الفرج أو يكذبه) هذا لفظ مسلم . ولفظ أبي داود (لكل ابن آدم حظه من الزنا قال واليدان تزنيان فزناهما البطش والرجلان تزنيان فزناهما المشي والفم يزني فزناه القبل) وفي رواية له (والأذن زناها الاستماع) وإنما كانت هذه الأشياء من الزنا لأنها من مقدماته ووسائله والوسائل لها حكم الغايات والمقاصد .

وروى الإمام أحمد أيضا ومسلم وأهل السنن إلا ابـن مـاجه عن جرير رضي الله عنه(قال:سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري) قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح ، وقد رواه الخطابي في معالم السنن بإسناده عن جرير رضي الله عنه قال سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجأة فقال « أطرق بصرك » .

قال الخطابي الإطراق أن يقبل ببصره إلى صدره والصرف أن يقبل به إلى الشق الآخر أو الناحية الأخرى .

وقال النووي الفجاءة بضم الفاء وفتح الجيم وبالمد ويقال بفتح الفاء وإسكان الجيم والقصر لغتان هي البغتة . ومعنى نظر الفجأة أن يقع بصره على الأجنبية من غير قصد فلا إثم عليه في أول ذلك ويجب عليه أن يصرف بصره في الحال فإن صرف في الحال فلا إثم عليه وإن استدام النظر أثم لهذا الحديث فإنه ﷺ أمره بأن يصرف بصره مع قوله تعالى ﴿ قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ﴾ انتهى .

وروى الإمام أحمد أيضا عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له : (يا علي لا تتبع النظرة النظرة فإنما لك الأولى وليست لك الآخرة) . قال

الهيثمي فيه ابن إسحاق وهو مدلس وبقية رجاله ثقات . وقد رواه البزار والطبراني في الأوسط قال الهيثمي ورجال الطبراني ثقات ورواه الحاكم في المستدرك وقال صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبي في تلخيصه .

وروى الإمام أحمد أيضا وأبو داود والترمذي عن بريدة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ لعلي رضي الله عنه (يا علي لا تتبع النظرة النظرة فإن لك الأولى وليست لك الآخرة) قال الترمذي حديث حسن غريب .

قال الخطابي النظرة الأولى إنما تكون له لا عليه إذا كانت فجأة من غير قصد أو تعمد وليس له أن يكرر النظر ثانية ولا له أن يتعمده بدأ كان أو عودا - انتهى .

وقال المروزي قلت لأبي عبد الله - يعني أحمد بن حنبل - رجل تاب وقال لو ضرب ظهري بالسياط ما دخلت في معصية غير أنه لا يدع النظر قال أي توبة هذه قال جرير سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجأة فأمرني أن أصرف بصري .

وقد تقدم قول شيخ الإسلام أبي العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى أن العلماء اتفقوا على تحريم النظر إلى الأمرد بشهوة كما اتفقوا على تحريم النظر إلى الأجنبية وذوات المحارم بشهوة .

وتقدم أيضا قوله إن النظر إلى وجه الأمرد بشهوة كالنظر إلى وجه ذوات المحارم والمرأة الأجنبية بالشهوة سواء كانت الشهوة شهوة الوطء أو كانت شهوة التلذذ بالنظر كما يتلذذ بالنظر إلى وجه المرأة الأجنبية ، وإذا كان معلوما لكل أحد أن هذا حرام فكذلك النظر إلى وجه الأمرد باتفاق الأئمة .

وتقدم أيضا قوله ويحرم النظر بشهوة إلى النساء والمردان ومن استحله كفر إجماعا - انتهى .

وروى البزار من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (صوتان ملعونان في الدنيا والآخرة مزمار عند نعمة ورنة عند مصيبة) قال المنذري والهيثمي رواته ثقات . وقد رواه الحافظ الضياء المقدسي في كتابه المختارة وهو ما اختاره من الأحاديث الجياد الزائدة على ما في الصحيحين . قال شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى وهو أعلى مرتبة من تصحيح

الحاكم وهو قريب من تصحيح الترمذي وأبي حاتم البستي ونحوهما فإن الغلط في هذا قليل ليس هو مثل الحاكم - انتهى .

وروى وكيع بن الجراح بإسناد حسن من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال (نهيت عن صوتين فاجرين صوت عند مصيبة : خمش وجه وشق جيوب وصوت عند نعمة : لعب ولهو ومزامير الشيطان) ورواه ابو داود الطيالسي في مسنده بنحوه وإسناده حسن . ورواه الترمذي بنحوه مختصرا وقال فيه (نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين) الحديث قال الترمذي هذا حديث حسن . ورواه الحاكم في مستدركه وقال فيه (نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين) الحديث .

قال ابن القيم رحمه الله تعالى فانظر إلى هذا النهي المؤكد بتسميته صوت الغناء صوتا أحمق ولم يقتصر على ذلك حتى وصفه بالفجور ولم يقتصر على ذلك حتى سماه من مزامير الشيطان وقد أقر النبي ﷺ أبا بكر الصديق رضي الله عنه على تسمية الغناء مزمور الشيطان في الحديث الصحيح فإن لم يستفد التحريم من هذا لم نستفده من نهي أبداً - انتهى .

وروى أبو داود في سننه والبخاري في التاريخ الكبير عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال لعن رسول الله ﷺ النائحة والمستمعة .

وروى الشافعي وأحمد في مسنديهما والبخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله ﷺ يخطب يقول (لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم) .

وروى الإمام أحمد أيضا والترمذي والطبراني والحكم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال (ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان) زاد الحاكم قالها ثلاثا قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح غريب وقد روي من غير وجه عن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ .

وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي في تلخيصه .

وروى الإمام أحمد أيضا من حديث عامر بن ربيعة رضي الله عنه قال :

قال رسول الله ﷺ (لا يخلون رجل بامرأة لا تحل له فإن ثالثهما الشيطان إلا محرم) .

وروى الإمام أحمد أيضا عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها فإن ثالثهما الشيطان) .

وروى الطبراني في الكبير عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ انه قال : (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس بينه وبينها محرم) ورواه أيضا في الأوسط ولفظه قال (لا يدخل رجل على امرأة إلا وعندها ذو محرم) .

قال الهيثمي فيه ابن لهيعة وحديثه حسن وفيه ضعف وبقية رجاله ثقات .

وروى الطبراني أيضا عن أبي أمامة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال (إياك والخلوة بالنساء والذي نفسي بيده ما خلا رجل بامرأة إلا ودخل الشيطان بينهما ولأن يزحم رجل خنزيرا متلطخا بطين او حمأة خير له من أن يزحم منكبه منكب امرأة لا تحل له)

وروى الإمام أحمد والشيخان والترمذي عن عقبة بن عامر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال (إياكم والدخول على النساء) فقال رجل من الأنصار يا رسول الله أفرأيت الحمو قال (الحمو الموت) .

وقد حكى النووي وابن حجر العسقلاني وغيرهما الإجماع على تحريم الخلوة بالأجنبية .

فهذه بعض الأدلة على تحريم المنكرات التي أشاع بها إمام المتعصب عن نفسه . فإذا كان المتعصب يرى أن الإنكار على إمامه والكلام فيه بما أشاع به عن نفسه من المنكرات تهويل يهون أمره لتصابي الشيوخ فلازم قوله أن يكون ما ذكرنا ههنا من الأدلة الدالة على تحريم تلك المنكرات من التهويل الذي يهون أمره لتصابي الشيوخ وهذا عين المحادة لله ولرسوله ﷺ واتباع غير سبيل المؤمنين .

وأما قوله وهذا خير البشر يسمع من كعب بن زهير تغزله في سعاد - إلى قوله -

فلم ينكر عليه الرسول سنة جرت عليها الشعراء ولم يسد أمامه محامل الخير وحسن الظن كما فعلت يبوسة هذا مع الإمام الكبير .

فجوابه من وجوه أحدها أن يقال إن كعب بن زهير رضي الله عنه إنما تغزل بامرأته والتغزل بالحليلة جائز بخلاف التغزل بامرأة أجنبية أو بأمرد فإنه لا يجوز . قال الروياني في البحر هي امرأته وبنت عمه ذكرها في هذه القصيدة لطول غيبته عنها لهروبه من النبي ﷺ . انتهى . ونقله عنه الزرقاني في شرح المواهب اللدنية ، قال وبه جزم البرهان .

وقال ابن كثير في البداية والنهاية وقد روي أن رسول الله ﷺ قال له لما قال : بانت سعاد (ومن سعاد) قال زوجتي يا رسول الله قال (لم تبن) ولكن لم يصح ذلك وكأنه على ذلك توهم أن بإسلامه تبين امرأته والظاهر أنه إنما أراد البينونة الحسية لا الحكمية والله أعلم - انتهى .

الوجه الثاني إذا فرضنا أن كعبا رضي الله عنه تغزل بغير زوجته فهو إنما تغزل بامرأة غير معينة وهذا مما يستعمله كثير من الشعراء قديما وحديثا . ومنهم من يتغزل بامرأة يسميها ولا وجود لها وإنما هو خيال يقيمه مقام الشيء الموجود . ومنهم من يتغزل بطيف المنام يقيمه مقام الحقيقة . وعلى هذا فسعاد إن لم تكن زوجة لكعب فهي امرأة غير معينة . وقد أشار البيهقي إلى هذا حيث قال في سننه (باب من شبب بامرأة لم تسم أو بمن تحل) ثم ساق قصيدة كعب ابن زهير رضي الله عنه .

وقال الشيخ إبراهيم الباجوري في الاسعاد على بانت سعاد : فإن قيل كيف ساغ له أن يتغزل بامرأة في قصيدة أنشدها بين يدي النبي ﷺ مع أن التغزل ممتنع : أجيب بأنه جرى في ذلك على عادة العرب في أشعارها من ابتدائها بالتغزل والتشبيب مع قربْ عهده بالإسلام وقد نص العلماء رحمهم الله على أنه إنما يمتنع التغزل إذا كان بشخص معين رجلا كان أو امرأة أجنبية بخلاف ما إذا كان بغير معين أو بحليلته فإنه لا يمتنع ويدل على جوازه سماع النبي ﷺ وإقراره عليه فيحتمل أنه لم يقصد بذلك امرأة معينة لما جرت به عادة غالب الشعراء من أنهم يفتتحون قصائدهم بالتغزل في محبوب غير معين وإن لم يكن حب بالكلية يقصدون بذلك تمليح الكلام وتحسينه لأن طباعهم تميل إلى

العشق والتغزل فيه . ويحتمل أنه قصد امرأة معينة كانت حليلته وبانت عنه فتغزل فيها فقد قال في شرح المواهب قال الروياني في البحر هي امرأته طالت غيبته عنها لهروبه من النبي ﷺ فذكرها في هذه القصيدة لذلك وبه جزم البرهان . على أن محبتهم كانت غير مفضية إلى القبيح ـ إلى أن قال ـ لكن قد يبعد احتمال كونها زوجته السياق الآتي حيث وصفها بإخلاف الوعد والتلون إلى غير ذلك ـ انتهى .

قلت ما وصفها به من إخلاف الوعد والتلون وغير ذلك لا ينافي كونها زوجته لأن بعض النساء إذا علمت من زوجها أنه يحبها حبا شديدا جعلت تتجنى عليه كما تتجنى المعشوقة على العاشق وتعامله بأكثر مما ذكره كعب عن سعاد ، ويحتمل أن تكون سعاد اسما لا مسمى له والله أعلم .

الوجه الثالث إذا فرضنا أن كعبا رضي الله عنه تغزل بامرأة أجنبية معينة فالنبي ﷺ إنما أقره تألفا له على الإسلام وليس كذلك من ولد بين ابوين مسلمين وفي بلاد إسلامية ونشأ في الإسلام من أول عمره فمثل هذا لا يعذر كما يعذر من كان حديث عهد بالإسلام .

الوجه الرابع أن قصيدة كعب رضي الله عنه مشتملة على مدح النبي ﷺ ومدح المهاجرين رضي الله عنهم وهذه المصلحة تربو على مفسدة التغزل بالأجنبية لو كانتِ سعاد أجنبية .

وأيضا فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا معروفين ببر القلوب والنزاهة والبعد عن كل ما يدنس ويشين فلا يقاس بهم غيرهم . قال ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين ومنه تقريرهم على قول الشعر وإن تغزل أحدهم فيه بمحبوبته وإن قال فيه ما لو أقر به في غيره لأخذ به كتغزل كعب بن زهير بسعاد وتغزل حسان في شعره وقوله فيه :

كأنْ خبيئة من بت رأس ... يكون مزاجها عسل وماء

ثم ذكر وصف الشراب إلى أن قال :

ونشربها فتتركنا ملوكا ... وأسدا لا ينهنهنا اللقاء

فأقرهم على قول ذلك وسماعه لعلمه ببر قلوبهم ونزاهتهم وبعدهم عن

كل دنس وعيب وإن هذا إذا وقع مقدمة بين يدي ما يحبه الله ورسوله من مدح الإسلام وأهله وذمّ الشرك وأهله والتحريض على الجهاد والكرم والشجاعة فمفسدته مغمورة جدا في جنب المصلحة . مع ما فيه من مصلحة هز النفوس واستمالة اصغائها واقبالها على المقصود بعده . وعلى هذا جرت عادة الشعراء بالتغزل بين يدي الأغراض التي يريدونها بالقصيد - انتهى[1] .

ومما ذكرنا يعلم أنه لا متعلق للمتعصب في تغزل كعب بن زهير رضي الله عنه لأن كعبا رضي الله عنه إنما تغزل بامرأته أو بامرأة غير معينة . وعلى تقدير كونها معينة فقد كان قريب العهد بالإسلام وقد جعل ذلك مقدمة بين يدي مدح النبي ﷺ ومدح المهاجرين رضي الله عنهم . وأما ابن حزم فإنه إنما قال بيتين ذكر فيهما أنه قبل معشوقته يوما على خطر وأنه لا يعد من عمره سوى تلك السويعة التي قبلها فيها . وقال أيضا ثلاثة أبيات ذكر فيها خلوته بالمرأة وبالخمر . وقد تقدم ذكر هذه الأبيات الخمسة وليس فيها تغزل نزيه وإنما فيها تصريح ليس بالنزيه ، وقياس ما ذكر فيها على تغزل كعب بن زهير رضي الله عنه من أفسد القياس كما لا يخفى على من له أدنى علم ومعرفة .

وقال ابن حزم أيضا أربعة أبيات شبب فيها بالشاب الحسن الوجه وقد تقدم ذكرها . والتشبب بالمردان حرام ودنس وعيب فلا يقاس على تغزل كعب بن زهير النزيه البعيد عن الدنس والعيب .

الوجه الخامس أني لم أسد محامل الخير وحسن الظن أمام ابن حزم فيما يدخله الاحتمال كما تقدم في الكلام على أبياته التي ذكر فيها أنه خلا بالمرأة وبالخمر بخلاف ما لا يدخله الاحتمال مما أشاع به عن نفسه من النظر المحرم والكلام المحرم والسعي المحرم والاستماع المحرم والحضور المحرم والتقبيل المحرم والتشبيب بالأمرد الحسن الوجه فهذا مما لا يؤاخذ به على كل حال .

الوجه السادس أن المتعصب لابن حزم رماني باليبوسة لما تكلمت في إمامه بما أشاع به عن نفسه من المنكرات التي قد قامت الأدلة من الكتاب والسنة على تحريمها .

وجوابي له قول الله تعالى ﴿ وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم ﴾ الآية .

وماذا يقول المتعصب في قول الله تعالى ﴿ قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون ﴾ . وقول النبي ﷺ لجرير بن عبد الله رضي الله عنه لما سأله عن نظر الفجأة (اصرف نظرك) .

وقوله في الحديث الآخر (لا تتبع النظرة النظرة فإنما لك الأولى وليست لك الآخرة) وقوله ﷺ (العينان زناهما النظر والأذنان زناهما الاستماع واللسان زناه الكلام واليد زناها البطش والرجل زناها الخطا) وفي رواية (والفم يزني فزناه القبل) . وقوله ﷺ (صوتان ملعونان في الدنيا والآخرة مزمار عند نعمة ورنة عند مصيبة) وقوله ﷺ (ما خلا رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان) . وما قاله العلماء في تحريم النظر إلى المرأة الأجنبية والأمرد ولا سيما إذا كان النظر بشهوة فإن ذلك حرام بالاتفاق ومن استحله كفر إجماعا ، فهذه بعض الأدلة على تحريم المنكرات التي أشاع بها إمام المتعصب عن نفسه ، فإذا كان المتعصب يرى أن الإنكار على إمامه والكلام فيه بما أشاع به من المنكرات يبوسة فلازم قوله أن تكون الأدلة الدالة على تحريم تلك المنكرات من اليبوسة أيضا ، وهذا عين المحادة لله ولرسوله ﷺ واتباع غير سبيل المؤمنين[1] .

واما قول المتعصب ولو أردت إحصاء تصابي الشيوخ كعبيد الله بن عتبة من الفقهاء السبعة وعبد الرحمن بن أبي عمار الجشمي ومنذر بن سعيد والباجي وابن العربي وابن عبد البر وابن قيم الجوزية ومئات غيرهم من الأئمة لجمعت مجلدات ضخمة وبهذا فلن يبقى أمامنا من يوثق بعدالته .

فجوابه من وجهين أحدهما أن يقال لم يثبت عن أحد من هؤلاء الذين ذكرهم أنه فعل شيئا من المنكرات التي أشاع بها إمام المتعصب عن نفسه . وغاية ما يذكر عن بعضهم أنه كان يتغزل في شعره بما لا تصريح فيه باتيان شيء من المحرمات وهذا لا يضر .

---

(١) صبوات أبي محمد مما يعذر به ولا يؤجر ، ومؤاخذة التويجري له بعد إمامته من اليبوسة .

الوجه الثاني لو فرضنا ثبوت ما ذكر عن هؤلاء أو غيرهم فليس ذلك بحجة يجب المصير إليها وانما الحجة فيما جاء عن الله تعالى ورسوله ﷺ وما أجمع المسلمون عليه ، وقد تقدم ذكر الأدلة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وإجماع أهل العلم على تحريم ما أشاع به ابن حزم عن نفسه ولا قول لأحد مع ما جاء عن الله تعالى ورسوله ﷺ وما وقع الإجماع عليه[1].

وأما قوله لجمعت مجلدات ضخمة .

فجوابه أن يقال هذا من التشبع وقد قال النبي ﷺ (المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور) ولو أراد المتعصب أن يجمع شيئا ثابتا بالأسانيد الصحيحة لما قدر أن يجمع نبذة صغيرة .

فأما ما يذكره صاحب الأغاني وأمثاله من حطاب الليل الذين ينقلون عمن هب ودب فهذا لا عبرة به ولا يعتمد عليه[2] .

وأما قوله وبهذا فلن يبقى أمامنا من يوثق بعدالته .

فجوابه أن قال هذا من المجازفة بل كل المسلمين على العدالة إلا من ثبت عنه ما يقدح في عدالته .

وأما قوله أن لأبي محمد أدلة إيجابية يستمدها من أقوال السلف الصالح . فأبو الدرداء رضي الله عنه يقول أجمعوا النفوس بشيء من الباطل ليكون عونا لها على الحق . ويقول بعض السلف من لم يحسن يتفتى لم يحسن يتقوى . وفي بعض الأثر أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد .

فجوابه من وجوه أحدها أن يقال إن الأدلة التي يعتمد عليها ويحتج بها إنما تستمد من الكتاب والسنة لا من أقوال السلف قال الله تعالى (اتبعوا ما أنزل

إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون ﴾[1] .

الوجه الثاني أنه يبعد كل البعد أن يأمر أبو الدرداء رضي الله عنه بإجمام النفوس بالباطل وأن يقول إن الباطل يكون عونا على الحق[2] .

يوضح ذلك الوجه الثالث وهو أن الباطل من المنكر والمنكر إنما يأمر به المنافقون قال الله تعالى ﴿ المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ﴾ . وقد كان أبو الدرداء رضي الله عنه من أبعد الناس من النفاق وكان من أجلاء الصحابة وأكابر علمائهم فيبعد كل البعد أن يقول بهذا القول الباطل .

الوجه الرابع ان الله تعالى قال ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ والباطل من الإثم والعدوان فمن ظن بأبي الدرداء رضي الله عنه أنه كان يأمر بشيء من الإثم والعدوان فقد ظن به ظن السوء .

الوجه الخامس أن الذي يعين على الحق هو لزوم التقوى وكثرة الالتجاء إلى الله تعالى والاستعانة به ، وأما الباطل فإنما يعين على الباطل .

الوجه السادس أن الذي جاء في الأثر أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد معناه أن لا يحمل نفسه من الأعمال ما لا تطيق فلا يديم الصيام ولا يقوم الليل كله ويترك النوم فتمل نفسه من العبادة وتسأم بل يقوم وينام ويصوم ويفطر فيقوم بحق ربه وحق نفسه وحق أهله . ومن زعم أن معنى الأثر هو العمل بشيء من الباطل فقد حمل الأثر على غير محمله وتأوله على غير ما يراد به .

الوجه السابع أن إراحة النفوس وجلاء صدأ القلوب لا يكون بفعل المعاصي وإنما يكون بالتوبة الصادقة وكثرة تلاوة القرآن وكثرة الذكر والاستغفار ولزوم الطاعة واجتناب المعصية . ومن زعم إن إراحة النفوس تكون بشيء من الباطل فقد قلب الحقيقة .

---

(١) هذا صحيح فكان عليه أن يورد النصوص فيما سلف من كلامه دون سرد أقوال الفقهاء . أما أنا فأوردت هذه الآثار لأستدل بها على أن بعض فضلاء المسلمين يفتون .

(٢) يراد بالباطل هنا ما كان من غير الجديات مما يتلهى به هذا إن صح الإسناد عن أبي الدرداء ، وأبو محمد لا يحتج إلا بما صح له إسناده .

يوضح ذلك الوجه الثامن وهو أن النبي ﷺ قال (إن المؤمن إذا أذنب ذنبا كانت نكتة سوداء في قلبه فإن تاب ونزع واستعتب صقل قلبه وإن زاد زادت حتى تعلو قلبه فذلك الران الذي قال الله﴿ كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴾ رواه الترمذي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وقال هذا حديث حسن صحيح . فدل هذا الحديث على أن المعاصي هي السبب في صدأ القلوب ، وفيه رد على من زعم أن إراحة النفوس تكون بشيء من الباطل .

الوجه التاسع أن المتعصب إنما أورد ههنا عن أبي الدرداء رضي الله عنه وغيره ما أورد ليقيم العذر لإمامه فيما استباحه من إطلاق بصره في النظر إلى محاسن المرأة الأجنبية وتعرضه للدنو منها وطلب الوصال منها واستماعه لغنائها وضربها بالعود وحضوره النياحة وإطلاق بصره في النظر إلى الشاب الحسن الوجه والتشبيب به فزعم المتعصب أن له في استباحة هذه الأمور المحرمة أدلة إيجابية وأخطأ في ذلك خطأ ظاهرا فليس له من الأدلة ما يتعلق به ، بل الأدلة قائمة على نقيض قصده .

وقد تقدم ذكر بعضها قريبا .

وأما قوله إن قول هذا الناقد إما ان يكون ابن حزم صادقا وإما إلخ مغالطة وتعمية لأن أبا محمد قد قطع باب الاحتمال . . . إلى اخر ما نقله المتعصب من كلام ابن حزم .

فجوابه أن يقال ما أشاع به ابن حزم عن نفسه من إطلاق بصره في النظر إلى محاسن المرأة الأجنبية لا يدخله الاحتمال أبداً وكذلك تعرضه للدنو من المرأة الأجنبية وطلب الوصال منها واستماعه لغنائها وضربها بالعود وحضوره عند النياحة من غير نكير ونظره إلى الأمرد الحسن الوجه والتشبيب به وتقبيله لمعشوقته على خطر وخلوته بالمرأة وبالراح ، كل ذلك صريح لا يدخله الاحتمال وليس في نقل ذلك عنه مغالطة ولا تعمية كما زعمه المتعصب لابن حزم . وغاية ما يقال أن ابن حزم صرح بخلوته بالمرأة وبالراح في موضع من كتابه طوق الحمامة ثم نفى عن نفسه شرب الراح وإتيان الفاحشة في موضع آخر من كتابه المذكور فتعارض اثباته ونفيه . ولو شئنا لقلنا إن الإثبات مقدم على النفي كما هو مقرر عند الأصوليين ، ولكننا ننزه أبا محمد عن الخنا وشرب الخمر ونصدقه فيما

نفاه عن نفسه لقول الله تعالى في الشعراء ﴿وإنهم يقولون ما لا يفعلون﴾ وهو وإن كان منزها عندنا من شرب الراح وإتيان الفاحشة فهو غير منزه من الكذب فيما صرح أنه خلا به ، والكذب حرام وقبح من كل أحد وهو من العلماء أقبح .

وأما زعمه أن ما ذكره ابن حزم في كتابه طوق الحمامة فهو من ذكريات صباه .

فجوابه أن يقال إذا كان للرجل صبوة في أول عمره فالواجب عليه أن يستتر بستر الله ولا يشيع ذلك عن نفسه فيكون من المجاهرين الذين قال فيهم النبي ﷺ (كل أمتي معافى إلا المجاهرين وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل عملاً بالليل ثم يصبح وقد ستره الله عليه فيقول يا فلان عملت البارحة كذا وكذا وقد بات يستره ربه وأصبح يكشف ستر الله عليه) متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

وأما قوله إن النائحة والجواري في بيت والده لما كان وزيرا وابن حزم آنذاك شاب أنيق لم يتجه للعلم .

فجوابه أن يقال إن ابن حزم وقد ولد في سنة أربع وثمانين وثلثمائة وكان أول سماعه قبل الاربعمائة ذكره الحميدي في جذوة المقتبس . فقد تبين من هذا أنه قد طلب العلم في أول شبابه(*) . ولو فرضنا أن حضوره للنياحة وما فعله مع الفتاة التي عشقها كان قبل طلبه للعلم فلا ينبغي له أن يذكر معاصيه ويشيعها ويثبتها في كتابه بعد أن صار عالما يقتدى به لأنه بذلك يكون من المجاهرين الذين تقدم ذكرهم في حديث أبي هريرة رضي الله عنه(**) .

وأما قوله وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه وغيره من كبار الصحابة لم يقدح في عدالتهم ما فعلوه قبل الإسلام فما بالك بشاب مسلم تصابى في بيت ثراء ونعمة وحضارة وجواري وخدم فلما بلغ أشده انسلخ عن كل هذا وزهد في الوزارة واتجه لربه وتضلع في أمور دينه[1] .

(*) قال أبو عبد الرحمن فكان ماذا ؟ . إنه صبي لا يزال يطلب العلم ! .

(**) قال أبو عبد الرحمن : إنما يصح هذا بشرطين : أن يكون ما حكاه مما وقع له في إمامته لا في صباه ، وأن يكون ما صرح به مما لا يعتقد حله باجتهاد منه .

(١) كل ما وقع من ابن حزم قبل اتجاهه للعلم يعذر فيه ولا يؤجر عليه .
وكون أبي محمد طلب العلم الشرعي في ٤٠١ هـ لا يعني أنه أصبح إماما في ذلك التاريخ .

فجوابه أن يقال قياس ما يفعله المسلم في حال شبابه بما يفعله الكافر في حال كفره من أفسد القياس لأن المسلم مخاطب بامتثال الأوامر واجتناب النواهي من حين يعقل ، وأما الكافر فإنه مطلوب منه الدخول في الإسلام أولا وبعد دخوله في الإسلام يكون مخاطبا بامتثال الأوامر واجتناب النواهي . والإسلام يجبّ ما كان قبله من الشرك الذي هو أعظم الذنوب فما دون ذلك من كبائر الإثم وصغائره . وما يفعله المسلم في حال شبابه أو حين كبره من كبائر الإثم فإنها لا تكفر عنه إلا بالتوبة النصوح وقد يغفرها الله لمن يشاء . وأما الصغائر فإنها تكفر بالتوبة منها وبالأعمال الصالحة والمصائب والآلام والهموم والغموم والأحزان . والمسلم مأمور بالتستر بستر الله وترك المجاهرة بما فعله من المعاصي كبائرها وصغائرها . ومأمور أيضاً بالتوبة والاستغفار من جميع الذنوب كبائرها وصغائرها ، والإصرار على المعاصي من الكبائر لحديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول اللّه ﷺ قال (ويل للمصرين الذين يصرون على ما فعلوا وهم يعلمون) رواه الإمام أحمد بإسناد صحيح والبخاري في الأدب المفرد والطبراني . وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال (لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع إصرار) وليس كون المسلم في بيت ثراء ونعمة وحضارة ونضارة وجوار وخدم مما يعذر به على التصابي في حال شبابه كما هو ظاهر كلام المتعصب وإنما هو مأمور بالتقوى من حين يعقل

وقبل الختام نكرر الدعاء لأبي محمد ابن حزم بالعفو والمغفرة ونعترف له بالفضيلة والتقدم في كل ما وافق فيه الحق وما أودعه في مصنفاته من الفوائد الجليلة ، ونرجو له المسامحة عن الزلات والهفوات ، وقد قيل لكل عاقل هفوة ولكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة ، وقال الشاعر وأحسن فيما قال :

ومن ذا الذي ترضي سجاياه كلها   كفى المرء نبلا إن تعد معايبه

ولم أذكر في فصل الخطاب ما ذكرته عن أبي محمد ابن حزم عن قصد سيء لا يليق به وإنما القصد من ذلك بيان الحق والتحذير من الاغترار بمن اتبع زلات أبي محمد وجعله حجة في استحلال الغناء والمعازف .

وهذا آخر ما تيسر إيراده والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . وسلم تسليماً كثيراً ٢٦ /٦ /١٣٩١ هـ .

حوار مع الإمام ابن حزم

* أبـو عبد الـرحمن :

كيف حالـك يا أبا محمد ؟

* أبو محمد :

أما ضغطة القبر فلن يسلم منها أحد يا بني - وإنما عليك أن تجتهد لربك لتجد من عملك الصالح أنيسا لك في قبرك - فوالـذي مصير أبي محمد بيده لو عاينت الحقيقة - كما عاينتها - لسابقت لحظاتك في طاعة ربك - وأوصيك يا بني وألح بألا تنسى حجة الإسلام - فأنت أوفى تلميـذ لي في هذه المعمورة .

* أبو عبد الرحمن :

إن أخانا أبا تراب الظاهري مقيم بجدة وهو أقرب إلى مكة المكرمة وأقدم مني تتلمذا عليك - أفلا يكون الأولى بالسبق إلى هذه الفضيلة ؟

* أبو محمد :

ما رأينا من أبي تراب شيئا - ولا تتعلل بالأعذار فأنت أشد برّاً بي وأكثر إخلاصا - وأجرك يا ولدي على قدر نصبك وإن كنت وراء هضاب نجد

* أبو عبد الرحمن :

عفا الله عنك - أيها الوالد - : كيف فرطت في فريضة الإسلام ؟ .

* أبو محمد :

أمثلي يفرط في الفريضة - يا ابن عقيل - لو استطعت إليها سبيلا ؟ . ألا تعلم - هداك الله - أنني مشرد في شرق الأندلس مطارد محارب إن نجوت من السجن والتغريم الفادح لم أنج من الترقيب والتشريد - الله يعلم أنني لم أستطع السبيل للحج .

ولا تعبأ - يابني - بما يقال : من أن الأضحية للحي - إن الميت ينتفع بالأضحية وبكل قربة تثوب له - فلا تنسنا من برك .

* أبو عبد الرحمن :

ألا تدري - أيها الشيخ الجليل - أنك كنت سببا في رسوبي في بعض مراحلي الدراسية ؟ .

* أبو محمد :

كيف كان ذلك ؟ .

* أبو عبدالرحمن :

ورد إلي سؤال ونصف سؤال عن تعريف القياس وأركانه وتعريف العلة ومسالكها . . . إلخ ؟ .

فقلت في الجواب : لا داعي لهذه الأسئلة ولا داعي للجواب عليها فالقياس باطل كله في الشرع والدليل كيت وكيت - وما دام القياس باطلا فلا داعي لذكر أركانه وعلته ومسالكها . . إلخ . .

* أبو محمد :

نعم القول قولك يا بني ! .

* أبو عبد الرحمن :

ولكنني رسبت .

* أبو محمد :

لو أجبتهم على أصل مذهبهم وتصورهم ثم عطفت على ذلك بدحض القياس لكان أضمن لنجاحك ومحافظتك على مذهبك الذي تراه حقا .

* أبو عبد الرحمن :

ليس عندي الاستعداد لهضم تقنينات لا أسلم لها .

* أبو محمد :

أطلب العلم لأجل الله ـ وقل ما تعتقده لتضمن أنك نجحت عند الله ـ ولا يهمك إن رسبك الناس .

وسيأتي يوم يضم فيه علمك إلى علم غيرك ممن ميزوهم عليك ـ وستأتي أجيال تحكم لك أو عليك ـ ولا تتصور أن الحق سيضيع .

* أبو عبد الرحمن :

يقول عبدالله نور : إنك لا تعرف النحو ؟ .

* أبو محمد :

ومن عبدالله نور ؟

* أبو عبدالرحمن :

أحد الكتاب في القرن العشرين !

* أبو محمد : لله دره ما أعرفه بالرجال ! .

* أبو عبد الرحمن : سأحيله أيها الشيخ إلى كتبك الأربعة مراتب العلوم والتقريب والتلخيص وفضل الأندلس وسيجد الحقيقة تبهته وتخرسه .

* أبو محمد :

قل لي ـ بربك يا أبا عبدالرحمن ـ أين مكاننا في هذا العصر ؟ .

* أبو عبد الرحمن :

وجد نزاع في هذا العصر . وثمة علماء يحبونك كثيراً ـ ومن هؤلاء الشيخ محمود شويل رحمه الله ـ كان يقول :

اجعلوا المحلى بالاثار حجابا بينكم وبين النار .

ومن هؤلاء الشيخ ابن محمود في قطر ـ وكذلك الشيخ أحمد بن حجر آل بوطامي آل بن علي القاضي بمحكمة قطر ـ ولقد ألف كتابا في الدفاع عن الأخذ بالظاهر سماه تنزيه السنة والقرآن عن أن يكونا من أصول الضلال والكفران ـ

وقد ألف هذا الكتاب ردا على أحمد الصاوي المفسر عندما قال :
ـ الأخذ بظاهر الكتاب والسنة من أصول الكفر !

* أبو محمد :
أعوذ بالله .. هذه كلمة خطيرة ؟ !.

* أبو عبد الرحمن :
ومن المتمذهبين للظاهر أبو تراب عبد الجميل بن أبي محمد عبد الحق العمري ـ وجمهرة مثقفي هذا الجيل يحبونك ويطربون لك كالشيخ محمد إبراهيم الكتاني ومحمد المنتصر الكتاني ومحمد رواس قلعجي وسعيد الأفغاني وطه حسين والدكتور إحسان عباس والدكتور شوقي ضيف والدكتور طه الحاجري وأحمد شاكر . والشيخ محمد أبو زهرة والشيخ الألباني والدكتور عمر فروخ ، وعبد اللطيف شرارة وعبدالكريم خليفة .

وكذلك أصحاب الإمام أحمد بن حنبل إنني أغشى مجالسهم ونتحدث في علمك ومذهبك فيبدون التقدير والثناء ولكنهم يخالفونك في مسائل يرون أنها شواذ .

* أبو محمد :
جزاهم الله خيرا وليعلموا أنني شديد المحبة والتقدير لإمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل وقلما نقدته في المحلى لأنني ألتقي معه في جمهور مسائل الفقه وكذلك مذهبي مذهب أحمد في العقيدة والأصول وإن خالفته على بعض المسائل وكيف يستغرب هذا وهو من علما الحديث الأجلاء ومن أصحاب الأثر الذين لا يتأولون .

* أبو عبد الرحمن : ولهذا رأيت الحنابلة القدماء يذكرون خلافكم ويثنون عليكم لاسيما ابن تيمية وابن قيم الجوزية .

وإذا قال ابن القيم : قال أبو محمد فهو موافق لكم سيحتج بأدلتكم ولكن بترتيب جديد ـ فإن قال : قال ابن حزم فهو سيخالفكم ويجادلكم .

* أبو محمد :
إنما يهمني يا بني أن يجتهد المسلم لنفسه ولا يقلد أحداً ،

فصوابك تقليداً ليس خيراً من خطئك اجتهادا .

* أبو عبد الرحمن :

يقال : إن الإمام أحمد بن حنبل محدث وليس فقهياً .

* أبو محمد :

من قال ذلك ؟

* أبو عبد الرحمن :

قال ذلك أبو جعفر بن جرير الطبري ، وهو واضح من صنيع صديقكم أبي عمر بن عبد البر في كتابه الانتقاء وكذلك المقدسي .

* أبو محمد

دعك من هذا يا بني أحمد بن حنبل إمام فقهاء أهل الحديث . وقد بينت ذلك في استعراض فقهاء الأمصار وإنما كان رحمه الله مقتصرا على تدوين الحديث وبقي فقهه وأصوله برواية تلاميذه كما أن أتباعه أكثروا في التخريج على مذهبه .

* أبو عبد الرحمن :

أظنك مرتاح لهذا الإقبال على الأخذ بالظاهر ؟

أبو محمد :

لا يهمني الموافق أو المخالف ـ وإنما أحيلك الى كتابي :

الإحكام ج ١ ص ٢٠ ـ ٢١ فقد قلت فيه :

من أتى ببرهان ظاهر وجب الانصراف إلى قوله .

وهكذا نقول نحن اتباعا لربنا ـ عز وجل ـ بعد صحة مذاهبنا لاشكا فيها ولا خوفا منا أن يأتينا أحد بما يفسدها ولكن ثقة منا بأنه لا يأتي أحد بما يعارضها به أبدا لأننا ولله الحمد أهل التخليص والبحث وقطع العمر في طلب تصحيح الحجة واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد مدلولاتها حتى وفقنا ـ ولله تعالى الحمد ـ على ما ثلج اليقين .

وتركنا أهل الجهل والتقليد في ريبهم يترددون .

وكذلك نقول فيما لم يصح عندنا حتى الان ، فنقول مجدين مقرين إن

وجدنا ما هو أهدى منه اتبعناه وتركنا ما نحن عليه وإنما هذا في مسائل تعارضت فيها الأحاديث والآي في ظاهر اللفظ .

ولم يقم لنا بيان الناسخ من المنسوخ فيها فقط أو في مسائل وردت فيها أحاديث لم تثبت عندنا ولعلها ثابتة في نقلها فإن بلغنا ثباتها صرنا إلى القول بها إلا أن هذا في أقوالنا قليل جدا والحمد لله رب العالمين .

أما سائر مذاهبنا فنحن منها على غاية اليقين .

* أبو عبد الرحمن :

أظنك الآن اعلم منك قبل الآن بألم الموت ؟.

* أبو محمد :

كأنك تلوح إلى رسالتي التي ألفتها في القرن الخامس الهجري بعنوان : هل للموت ألم أم لا ؟.

* أبو عبد الرحمن :

نعم - آنس الله وحشتكم - .

* أبو محمد :

لا ألم للموت أصلا والألم الذي يحسه بعض المحتضرين إنما هو ألم المرض لا ألم الموت ولا شيء في الموت إلا الانحلال فقط ولهذا تجد الموت نفسه راحة للمريض فيما يسمونه براحة الموت قبل الزهوق .

* أبو عبد الرحمن :

كيف هذا يا شيخنا والرسول صلى الله عليه وسلم يقول : إن للموت لسكرات .

* أبو محمد :

بأبي هو وأمي رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن قوله لحق صحيح لا مرية فيه ولكنه صلى الله عليه وسلم لم ينص على أن حال الموت ذات ألم .

فيمكن أنه يصف ما يكون سببا للموت من فساد الجسم واضطراب حاله الموجب للألم للموت فهي من سكراته .

وقد يكون ذلك لعناء في الموت فتكون السكرات مقدمات للموت .

* أبو عبد الرحمن :

قد وقد ـ يا أبا محمد ـ تأويلات تهرب بها عن ظاهر النص الذي أفنيت عمرك في الدفاع عنه فأرجو أن تمسك بالظاهر فهو خير من هذا التأويل .

* أبو محمد :

هدع هدع ـ يا ابن شقراء ـ ألا تعلم أن ضرورات العقول ومشاهدات الحس تصرف الظاهر عن ظاهره .

* أبو عبد الرحمن :

أعلم ذلك .

* أبو محمد :

إذن حاشا له صلى الله عليه وسلم أن يأتي بخلاف ما تقتضيه العقول وتدركه المشاهدات .

* أبو عبد الرحمن :

أنا غير حزمي في هذه المسألة لأن في الحديث ما يدل على أن بعض الكفار يشدد عليهم في الموت والرسول صلى الله عليه وسلم يقول : إن للموت لسكرات ولم يقل إن لمقدمات الموت لسكرات فهدع هدع أنت يا شيخنا . والعقل والحس لا يعلم أن زيداً يتألم أو لا يتألم هذا حكم أمره للشرع .

* أبو محمد :

على أي حال هذه مسألة منزوعة الفائدة .

* أبو عبد الرحمن :

رأيتك مرة تقول : صدق الله وكذب الطحاوي . ورأيتك مرة تقول : أف لهذه المذاهب الملعونه، ورأيتك تقول مرة : كذب هذا الوقح وأفك ومثل هذا آلاف من العبارات النابية التي نفرت الناس عنك وأنت يا أبا محمد من فضلاء المسلمين الذين أمرهم الله بأن يقولوا التي هي أحسن .

* أبو محمد :

أعرف أن الناس سيلومونني على هذا العنف ولكن لي عذر من وجوه جمة .

* أبو عبد الرحمن :
كأني بك ستقول : أولا ، وثانيا ، وثالثا .

* أبو محمد :
نعم هذا الأسلوب التأليفي الجيد الذي يرصد الحقائق ويحصرها. والوجه الأول لعنفي - يا أبا عبد الرحمن - أنه أصابتني علة شديدة ولدت علي ربواً في الط[illegible] شديدا فولد علي ذلك من الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر والنزق أمرا حاسبت نفسي فيه - إذ أنكرت تبدل خلقي فاشتد عجبي من مفارقتي لطبعي وصح عندي أن الطحال موضع الفرح فإذا فسد تولد ضده .
انظر رسالتي مداواة النفوس ص ٦٩ .
والوجه الثاني لعنفي أن أغلب معاصري من الفقهاء يعترضون على النصوص الصحيحة الصريحة بالتقليد والآراء .

* أبو عبد الرحمن :
مثل ماذا ؟

* أبو محمد :
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول للراجل سهم وللفارس ثلاثة أسهم سهم له وسهمان لفرسه ، إلا أن واحدا من الفقهاء قال : والله لا أفضل البهيمة على الآدمي .
أتلومني على آن عنفت في مثل هذا الاعتراض على رسول الله ثم إن معاصريَّ من فقهاء وغيرهم - لا يقارعونني الحجة بالحجة إنما يلوذون إلى تحريض العامة والوشاية عند السلاطين .

* أبو عبد الرحمن :
هذا هو الوجه الثالث ؟

* أبو محمد :
نعم : وأنت ترى بعض هؤلاء الفقهاء يوجهون إليَّ رسائل ليس فيها إلا الشتم والدعاء علي ويتفوهون بعبارات لا تليق بطالب العلم فذلك أحنقني ودعاني إلى التعنيف .

* أبو عبد الرحمن :

فعلا - رأيت أحد الفقهاء المالكيين يقول لك عبارات نابية أوردتها خلال ردك عليه في رسالتك الرد على الهاتف من بعد فهو يستعيذ بالله مما ابتلاك به ويقول أنائم أنت أيها الرجل ؟ بل مفتون جاهل ومرة يقول : أرجو أن يريح الله منك العباد والبلاد .

* أبو محمد :

إنما يريح الله من الكافر العائد عن كلام الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وأما المؤمن فمستريح .

وما أقول لهم إلا كما قال جرير :

تمنى رجال أن أموت وإن أمت فتلك طريق لست فيها بأوحد

لعل الذي يبغي وفاتي ويرتجي بها قبل موتي أن يكون هوالردي

والله لئن مت ما أسد قبورهم ولا أوفر عليهم رزقا ولقد أبقى الله تعالى لهم ولأمثالهم مما أعانني عليه ووفقني له حزنا طويلا وكسرا لكل رأي وقياس ونصرا للسنة مؤزرا . ولينصرن الله من ينصره .

محاكمة الأصحاب

توطئة

قال أبو عبد الرحمن : من حقق ودقق ، وثابر على البحث علم أن « أصول الفقه الظاهري » هي الأصول الصحيحة ، التي لاتقتضي النصوص الشرعية القطعية غيرها ، ولا يستقيم الاستنباط ـ وفق مراد الله ـ بغيرها .

وهي الأصول التي تنصرها أصول اللغة العربية ، التي خاطبنا بها ربنا (سبحانه) ورسوله (صلى الله عليه وسلم) ، وهي الأصول التي نجد استنباط الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ متسقا معها في المسائل التي لا يعرف فيها مخالف منهم .

ولكن أصحابنا الظاهريين ـ رحمهم الله ـ يزعجون بمسائل فقهية تخالف (تمام المخالفة) لأصول الفقه والاستنباط عندهم .

ولهذا فأصول الفقه الظاهري صحيحة كلها بلا استثناء أما فقههم الكثير فمحل نظر وتدقيق .

وذلك من باب الخطأ في التطبيق ، وليس من باب الخطأ في التأصيل .

فهم ـ في أكثر الأحيان ـ لايحسنون تطبيق أصولهم ، لهذا عقدت هذه المحاكمة مع علماء الأصحاب من أمثال : داود بن علي ، ومحمد بن داود ، وابن المغلس ، والمنصوري ، وابن حزم ، وغيرهم .

وآثرت ـ في الدرجة الاولى ـ أن أناقش منحى الاستدلال .

أما تحقيق المسألة ، واستيفاء أدلتها ، وإحقاق القول فيها فلا يأتي إلا

عرضا حسب الظروف المواتية . لأن بحثي هذا ليس تحقيق مسائل فقهية مقصودا ، وإنما هو تصحيح لمنهج الاستدلال والاعتراض.

والفقيه المجتهد يورد الدعوى ، ثم يستدل لها . ثم يعترض على أدلة مخالفة ، ثم يورد الاعتراض على أدلة المخالف .

وقد حرصت على تحرير الدعوى ، وتحديد محل الخلاف ، وبيان ثمرة الخلاف ، وإيراد الاستدلال ، وتأييده ، أو تصحيحه ، أو نقضه .

وهكذا الصنيع في الاعتراض والرد على الاعتراض وما كان من « المحلى » أشرت إليه برقم المسألة .

وما كان من غيره أشرت إليه بالصفحة .

ولست في هذه المحاكمة أحفل بإيراد نصوصهم كما هي ، بل أتصرف فيها بالترتيب والإيجاز ، وأكون أمينا في إيراد المعنى بحذافيره .

١ - خيار الغبن

روى الحميدي بإسناده إلى ابن عمر رضي الله عنهما قال :

« إن منقذا سفع في رأسه في الجاهلية مأمومة فخبلت لسانه فكان إذا بايع خدع في البيع فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ، وقل : لا خلابة . ثم أنت بالخيار » .

ورواه ابن وضاح بإسناده إلى سفيان بنفس إسناد سفيان ، وفيه زيادة : « ثم أنت بالخيار ثلاثا من بيعك » .

قال ابن عمر : « فسمعته يقول إذا بايع : لا خذابة لا خذابة . »

وروي بأسانيد أخرى ، وسياقات أخرى من طريق مالك ، والنسائي ، وقاسم بن أصبغ ويعتبرها أبو محمد في غاية الصحة .

تحرير دعوى ابن حزم :

« لا يكون له الخيار - بالصفحة المذكورة في الحديث - حتى يقول :

لا خلابة يقولها لفظا .

وليس له الخيار إن قال غيرها ، مما يؤدي معناها . مثل : لا خديعة ، أو لا غش ، أو لا كيد ، أو لا غبن ، أو لا مكر ، أو لا عيب ، أو لا ضرر ، أو على السلامة ، أو لا داء ، أو لا غائلة ، أو لا خبث . »

فإن لم يقدر على أن يقول : لا خلابة لآفة بلسانه ، أو عجمة قالها كما يقدر .

فإن عجز جملة قال بلغته ما يوافق معنى لا خلابة .أهـ » .

براهين ابن حزم :

« أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمر بلفظ ما فلا يحل تعدي ذلك اللفظ إلى غيره وإن كان في معناه مادام قادرا على ذلك اللفظ إلا بنص آخر يبين له أنه يجوز له تعدي ذلك اللفظ إلى غيره ولا برهان هنا يجيز ذلك .

والبرهان على ضرورة التقيد باللفظ ما يلي :

١ ـ أن الرسول صلى الله عليه وسلم حدد ذلك اللفظ ، فهو من حدود الله .

قال تعالى :« ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها » .

وقال :« ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » .

٢ ـ أن التقيد باللفظ : تقيد بالحق .

قال تعالى عن كلام الرسول صلى الله عليه وسلم :

« وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » .

٣ ـ أن النبي صلى الله عليه وسلم علم البراء بن عازب دعاء يقوله . وفيه :

« آمنت بكتابك الذي أنزلت ، ونبيك الذي أرسلت » .

فذهب البراء يستذكره ، فقال :

« وبرسولك الذي أنزلت ، ونبيك الذي أرسلت » .

فقال له ـ عليه السلام ـ : « ونبيك الذي أرسلت » .

فلم يدعه أن يبدل لفظة مكان التي أمره بها ، والمعنى واحد » .

إلزامات ابن حزم لمن خالفه :

يقدم أبو محمد لإلزاماته بهذه المسلمة في أصول الاستنباط ، فيقول :

« ونسأل المخالف لنا في هذا : عن الفرق بين الألفاظ المأمور بها في الأحكام ، وبين الأوقات المأمور بها في الأحكام ، وبين المواضع المأمور بها في الأحكام ،

فإن عجز جملة قال بلغته ما يوافق معنى لا خلابة .أهـ » .

براهين ابن حزم :

« أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمر بلفظ ما فلا يحل تعدي ذلك اللفظ إلى غيره وإن كان في معناه مادام قادرا على ذلك اللفظ إلا بنص آخر يبين له أنه يجوز له تعدي ذلك اللفظ إلى غيره ولا برهان هنا يجيز ذلك .

والبرهان على ضرورة التقيد باللفظ ما يلي :

١ ـ أن الرسول صلى الله عليه وسلم حدد ذلك اللفظ ، فهو من حدود الله .

قال تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها » .

وقال : « ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » .

٢ ـ أن التقيد باللفظ : تقيد بالحق .

قال تعالى عن كلام الرسول صلى الله عليه وسلم :

« وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » .

٣ ـ أن النبي صلى الله عليه وسلم علم البراء بن عازب دعاء يقوله . وفيه :

« آمنت بكتابك الذي أنزلت ، ونبيك الذي أرسلت » .

فذهب البراء يستذكره ، فقال :

« وبرسولك الذي أنزلت ، ونبيك الذي أرسلت » .

فقال له ـ عليه السلام ـ : « ونبيك الذي أرسلت » .

فلم يدعه أن يبدل لفظة مكان التي أمره بها ، والمعنى واحد » .

إلزامات ابن حزم لمن خالفه :

يقدم أبو محمد لإلزاماته بهذه المسلمة في أصول الاستنباط ، فيقول :

« ونسأل المخالف لنا في هذا : عن الفرق بين الألفاظ المأمور بها في الأحكام ، وبين الأوقات المأمور بها في الأحكام ، وبين المواضع المأمور بها في الأحكام ،

وبين الأحوال والأعمال المأمور بها في الأحكام ؟ ولا سبيل له إلى فرق أصلا . اهـ »

ويبني أبو محمد على انتفاء الفارق هذه الإلزامات :

أ ـ لو جاز تبديل لفظ «لا خلابة » :

لجاز تبديل ألفاظ الأذان هكذا :

« العزيز أجل ، ليس لنا رب إلا الرحمن ، أنت ابن عبدالله بن عبد المطلب مبعوث من الرحمن ، هلموا إلى نحو الظهر . . . إلخ !! اهـ » .

قال أبو محمد : « من أذن هكذا فحقه أن يستتاب ، لأنه مستهزىء بآيات الله عز وجل متعد لحدود الله . اهـ » .

ولو جاز هذا لجاز قراءة القرآن في الصلاة بالأعجمية وإن كان فصيحا بالقرآن !

ب ـ ولو جاز ذلك لجاز تنكيس الصلاة فيبدؤها بالتسليم ، ثم بالقعود . . إلخ

قال أبو عبد الرحمن : وجه الإلزام أن معنى التمسك بحدود الله يعني التقيد بأحكام الديانة في ألفاظها وأوقاتها وموضوعاتها وأحوالها وترتيباتها فمن جاز له استبدال الألفاظ بلا دليل :

جاز له تبديل بقية أمور الديانة ! .

وثمة إلزام آخر وهو أن من قال : لا ينوب لفظ البيع عن لفظ السلم يلزمه هنا ألا يتعدى لفظ « لا خلابة » .

وكذلك من لا يقبل لفظي « أخبرك »، و « أعلمك » مكان «أشهد» .

(راجع المحلى ج ٩ ص ٤٠٠ ـ ٤٠٢ م ١٤٤٦ وص ٢٩٨ ـ ٢٩٩م ١٤٤٣ وص ١٩٩ ـ ٢٠٠ م ١٣٩٤ ط دار الاتحاد العربي للطباعة بالقاهرة) .

* * *

مناقشة دعوى ابن حزم وأدلته وإلزاماته :

قال أبو عبد الرحمن :

أما دعوى ابن حزم فصحيحة ، فلا يجوز استبدال لفظ « لاخلابة »

بغيرها لغير عذر . وبرهاننا على صحة هذه الدعوى الدليلان الأولان من أدلة ابن حزم ، فقد بين لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اللفظ الذي به يصير الخيار في البيع .

فحد رسول الله من حدود الله ، فلا نتعداه .

ومن فرق بين ألفاظ المعاملات والعبادات فعليه البرهان !

قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين .

قال أبو عبد الرحمن : إلا أننا نجد فرقا غير مؤثر في مسألتنا هذه .

فمن بدل الألفاظ التعبدية آثم ظالم .

ومن بدل الألفاظ التعاملية لايحصل له مقصودها ، فمن قال «لا خديعة» فليس له الخيار .

ونستثني من ذلك المعذور بعجمة أو عجز أو نسيان ، وهو يريد لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بعينه ، لأن نصوص الشرع وضروراته تعذر العاجز والناسي ، ولهذا كان «منقذ» معذورا بقوله : «لا خذابة» .

أما القادر غير المعذور فما باله يتخطى لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم ؟

أقوله أبلغ من قول الرسول صلى الله عليه وسلم ؟

أما استدلال ابن حزم بحديث البراء ، فلا دلالة فيه ، لأن البراء زاد لفظا يختلف به المعنى .

ومسألتنا في من أبدل لفظا بلفظ دون زيادة ، أو اختلاف في المعنى .

* * *

وإلزامات ابن حزم صحيحة :

ما عدا مسألة البيع والسلم والشهادة ، فهذه الإلزامات مرهون صحتها بعدم قيام دليل يفرق بينها ، ليكون الإلزام على أصل مذهب المخالف .

٢ ـ مستقر أرواح الأنبياء والشهداء

من علمائنا الظاهريين : « أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي الظاهري الميورقي الأندلسي ثم البغدادي المتوفى سنة ٤٨٨ هـ الذي نشر كتب شيخه ابن حزم في المشرق .

ذهب في كتابه : « موازنة الأعمال » إلى أن المقربين السابقين من الأنبياء والشهداء تنهض أرواحهم إلى الجنة منذ مفارقتهم الدنيا . أما بقية المؤمنين إلا من شاء الله فيدخلون الجنة يوم القيامة .

وكان من حجته لذلك :

١ ـ قول الله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم . آل عمران ١٧٠ » فهذا النص في الشهداء ، وهو دال على الأنبياء .

قال أبو عبدالله الحميدي مبينا وجه الدلالة .

« وإذا صح أن الشهداء في الجنة يعني منذ مفارقتهم للدنيا فمن المحال أن يكون أحد في أفضل مرتبة ، وأعلى محلة من الأنبياء عليهم السلام فصح أنهم متقدمون في هذه المنزلة ، ومستأهلون لها .

لايجوز غير ذلك(تحرير المقال ورقة ٤/ ب .)

٢ ـ الإجماع :

قال الحميدي : « وبرهان ذلك : أنه لم يختلف مسلمان في أن الأنبياء الآن في الجنة .اهـ » .

٣ ـ حديث الإسراء ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم رأى الأنبياء في السموات . والسموات في مذهب الحميدي هي الجنة .

قال سامحه الله « وبهذا يعني بحديث الإسراء قطعنا على أن السماوات هي الجنات ضرورة لصحة الإجماع على أن أرواحهم في الجنة من الآن . ومن المحال أن يكونوا في مكانين مختلفين في وقت واحد اهـ .

قال أبو عبد الرحمن :

ولقد ناقش أبا عبدالله الحميدي في هذه القاضي أبو طالب عقيل بن عطية القضاعي المالكي المتوفى سنة ٦٠٣هـ في كتابه : « تحرير المقال في موازنة الأعمال وحكم غير المكلفين في العقبى والمآل » وهو كتاب أفرده أبو طالب للرد على كتاب « موازنة الأعمال » للحميدي .

قال القاضي أبو طالب :

١ ـ إن الأنبياء الذين رآهم النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء عدد محصور منهم فمن أين للحميدي بأن الذين لم يرهم النبي صلى الله عليه وسلم من سائر الأنبياء مثل : نوح ، وهود ، وصالح ، وإسماعيل ، وإسحق ويعقوب إنما هم في السموات . « وهو رجل ظاهري ، فينبغي أن يقف : حيث يجد النص ، فيجعل في السموات من جعله النبي صلى الله عليه وسلم فيها ، ويقف في من لم يأت عنه عليه السلام نص فيه ، فلا يجعله في السماء ، ولا في غيرها ، إذ لا علم له بذلك » .

قال أبو عبد الرحمن : اعتراض أبي طالب مبني على أساس التسليم بدعوى الحميدي أن السموات هي الجنات .

ومعنى الاعتراض هكذا :

« سلمنا لك أيها الحميدي تنزلا في الاستدلال أن الجنة في السموات ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم رأى بعض الأنبياء في السموات ليلة الإسراء فمن أين لك أن بقية الأنبياء في الجنة ، لأن رسول الله صـلى الله عليه وسلم لم يخبر أنه رأى جميع الأنبياء ؟

فهذا احتجاج بغير الظاهر ، وأنت لا تأخذ بغير الظاهر .

قال أبو عبد الرحمن : هذا اعتراض وجيه ، لازم للحميدي على أصل مذهبه وهذا الاعتراض مبطل لاحتجاج الحميدي .

أما دعوى الحميدي فموقوف تصحيحها ، أو تزييفها على البرهان .

قال أبو عبد الرحمن : حتى لو صح :

أ ـ أن السموات هي الجنة .

ب ـ وصح الإجماع بأن الأنبياء في الجنة من الآن .

لم يكن حديث الإسراء برهانا قائما مستقلا ، ولا تابعا . ولكن يسقط الاعتراض منه على الحميدي :

بأنه مادام صح أن السموات هي الجنة ، وأن الانبياء في الجنة فلابد أن يكون كل الأنبياء في الجنة سواء رآهم الرسول صلى الله عليه وسلم أم لم يرهم .

٢ ـ ويقول أبو طالب :

« الحديث ـ يعني حديث الإسراء ـ إنما هو من أخبار الآحاد ، وليس يصح القطع به » .

قال أبو عبد الرحمن : هذا مبني على أصل فاسد ، وهو أن خبر الآحاد لا يوجب العلم والعمـل ، ومذهب الأصحاب وغيرهم من جمهور علماء المسلمين أن خبر الآحاد يوجب العلم والعمل ، ولم يخالف في ذلك إلا أهل البدع .

٣ ـ قال أبو طالب :

« « والإجماع إن فرضنا أنه يصح له به أن أرواح الأنبياء في الجنة فليس يصح له به أن السموات هي الجنات اهـ » .

قال أبو عبد الرحمن : إذا صح إجماع بأن أرواح الأنبياء في الجنة فإن السماوات هي الجنة لأن الأنبياء الذين رآهم الرسول صلى الله عليه وسلم في السماء بعض من الأنبياء أهل الجنة ولو كانت السموات غير الجنة لكانوا في غير الجنة .

واعتراضنا هذا مسقط لاستدلال أبي طالب ، وليس مسقطا لدعواه .

٤ ـ يرى أبو طالب أن القول بأن الجنات هي السموات خلاف ظاهر الشرع .

أ ـ فقد نص الله تعالى على أن السموات تبدل يوم القيامة وتكون كالمهل وتكون وردة كالدهان .

فهذا تغير كثير والجنة لم يأت فيها مثل ذلك .

ب ـ حديث الإسراء الذي احتج به الحميدي يدل بنصه على خلاف مذهب الحميدي ، وهو أن الجنات غير السموات .

لأنه صلى الله عليه وسلم بعد السموات وصل سدرة المنتهى ، ودخل الجنة .

قال أبو عبد الرحمن :

هذان برهانان قويان : لامطعن فيهما ، ولا مخلص منهما ، ونحن نزيد برهانا ثالثا ، فنقول :

ج ـ جاء النص بأن الجنة عرضها عرض السموات والأرض فهذه المقارنة تدل على الغيرية .

٤ ـ ينكر أبو طالب دعوى الإجماع على أن الشهداء في الجنة من الآن ، لأنه خالف في ذلك مجاهد وقال :

« إن الشهداء الآن ليسوا في الجنة ، لكنهم يجدون ريحها » .

ذكره الإمام أبو عمر بن عبد البر في « باب ابن شهاب » من كتاب التمهيد .

قال أبو عبد الرحمن هذا اعتراض باطل ، لا يلزم الحميدي لأنه خارج عن أصل مذهبه وذلك لأمرين :

أ ـ أولهما : أن الإجماع عند أصحابنا الحزميين ـ دون الداوديين : « ليس هو الاتفاق » ولكن :

ما يجب أن يكون عليه الاتفاق : من مسلمات النصوص « فلا تضر مخالفة مجاهد لهذا الإجماع .

كما أن الإجماع عند أصحابنا الداوديين ـ دون الحزميين :

هو إجماع الصحابة فقط .

ومجاهد غير صحابي .

ب ـ أن الإجماع على أن ارواح الأنبياء في الجنة من الآن مأخوذ من النص

على أن أرواح الشهداء في الجنة من الآن . وهذا نوع من أنواع « الدليل » وهو الأصل الرابع من أصول الأصحاب ، وهو « معنى النص » .

ووجه ذلك :

١ ـ ان الجنة أعلى مرتبة بعد لذة النظر إلى وجه ربنا الكريم .

٢ ـ وأن الشهداء في الجنة من الآن .

٣ ـ وأن الأنبياء أفضل من الشهداء .

إذاً « الأنبياء في الجنة من الآن . ولو لم يكن الأمر كذلك لكان غيرهم أفضل منهم . وهذا خلاف النصوص » .

قال أبو عبد الرحمن : وكلامنا هذا مسقط لاعتراض أبي طالب ، وليس بمسقط لدعواه .

٥ ـ ينازع أبو طالب دعوى الإجماع على أن أرواح الأنبياء في الجنة الآن ، ويقول : « فإن نقل الإجماع في مثل هذا عويص ، من حيث هو خارج عن مجاري الأحكام . وان كنا نعلم قطعا من عقيدة أهل الإسلام أن الأنبياء الآن عند الله في مقام رفيع ، ومحل شريف كما قال عليه السلام عند وفاته « اللهم الرفيق الأعلى » . فمن الممكن أن يكون ذلك في الجنة . أو يكون في غيرها ، فإن مقدورات الله تعالى لا نهاية لها ا هـ » .

قال أبو عبد الرحمن : هذا معترض بوجهين :

أ ـ أولهما : أن الإجماع يكون في العقائد ، ويكون في الأحكام .

ب ـ وثانيهما : أن الإجماع عند الأصحاب ما يجب أن يكون عليه الاتفاق ، وليس هو الاتفاق . وهذا مبطل لاعتراض أبي طالب دون دعواه .

٦ ـ قال أبو طالب :

« وظاهر الجنة أنه موضع استقرار آخر الأمر بعد الحساب والعقاب وكذلك جاء في الحديث أنه عليه السلام أول من يقرع باب الجنة يوم القيامة ، فيقول خازن الجنة : أمرت أن لا أفتح لاحد قبلك اهـ » .

قال أبو عبد الرحمن : هذه الأولية في الحديث محمولة ضرورة ولابد على يوم القيامة .

أما في الدنيا : فقد دخلها آدم وحواء ومحمد عليهم السلام .

٧ ـ قال أبو طالب :

« وإذا ثبت أن السماء غير الجنة بما قدمناه من ظاهر الشرع فسيلزم الحميدي أن يكون الأنبياء ليسوا الآن في الجنة ، بقوله : « ومن المحال أن يكونوا في مكانين مختلفين في وقت واحد اهـ » .

قال أبو عبدالرحمن :

ليس هذا الإلزام منصفا على مذهب أهل الجدل والإنصاف أن يقول :

« ويلزم الحميدي أحد أمرين :

أ ـ أن يقر بظاهر الشرع الدال على أن الجنة غير السموات ، فتسقط دعواه أن الأنبياء في الدنيا في الجنة إن اراد بذلك الدوام .

ب ـ أن لا يقر بذلك فيلزمه مخالفة الظواهر بالدعوى .

٨ ـ يرى أبو طالب أن آية ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا . . . الآية ﴾ . ليست دليلا على أن الشهداء في الجنة من الآن .

ويقول :

« فليس فيه يعني قول الله في الآية الآنفة الذكر من الجلاء ما يريد الحميدي ، إذ لم ينص تعالى على أنهم في الجنة ، وإنما قال : إنهم أحياء عند ربهم يرزقون . فكما يحتمل أن يكونوا في غير الجنة ، بدليل قوله : يرزقون . فإنه إنما يصرف إلى رزق معنوي دون الرزق المحسوس الذي هو الطعام والشراب ، فإن ذلك يحتاج إلى تركيب جسم ، ولا يصح إعادة الروح إلى الجسم على وجه البقاء إلا بعد النشور ا هـ » .

وقد شعر أبو طالب بشناعة هذا التخبط فقال معتذرا : وهذا الذي نقوله ينبغي لمن وقف عليه أن يعذرنا فيه ، فإن كلامنا إنما هو مع من هو ظاهري يطلب النصوص بزعمه ويقف عندها ، فنحن نطالبه بذلك ، ولا نتركه يقحم في النصوص ما ليس منها ، والا فنحن نسلم أن للشهداء مزية على غيرهم اهـ » .

قال أبو عبد الرحمن :

اعتراض أبي طالب جيد ، ولكنه أفسده بذكر تركيب الجسم بل يكفيه أن يقول :

« الآية التي استشهد بها الحميدي نص على أنهم أحياء عند ربهم يرزقون وليس هذا نصًا على أنهم في الجنة من الآن ، فيحتمل أنهم منعمون في القبر ، أو أن أرواحهم منعمة في السماء ، أو أنها يفاض عليها من الجنة ، ويحتمل أنهم في الجنة ومع هذه الاحتمالات نقف عند دلالة النص فحسب » .

٩ ـ استدل الحميدي على أن أرواح الشهداء في الجنة بحديث ابن مسعود الذي ذكره مسلم عن مسروق .

قال مسروق : سألنا عبدالله بن مسعود عن هذه الآية : ولا تحسبن . . الآية فقال :

إنا قد سألنا عن ذلك ، فقال :

إن أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح في الجنة حيث شاءت

ثم زاد إلى تلك القناديل .

وقد ناقش أبو طالب هذا الاستدلال من وجهين :

أ ـ أحدهما أن الحديث موقوف .

قال أبو عبد الرحمن : أهل الظاهر رضي الله عنهم لا يحتجون بالموقوف .

ولكن حديث ابن مسعود هذا فيه دلائل ضرورية تدل على أنه مرفوع . فالاحتجاج به جار على أصولنا .

ب ـ لايدل هذا الحديث على أنهم في الجنة ـ في الدنيا ـ دواما ، لأن أرواحهم تسرح في الجنة وتأوي إلى القناديل .

قال أبو عبد الرحمن : هذا اعتراض جيد ، لا مغمز فيه .

١٠ ـ قول الحميدي : لو كانت السماء غير الجنة لاستحال أن يكون الأنبياء في مكانين في آن واحد .

يناقشه أبو طالب بما يلي :

« إن الزمن غير واحد ، ففي حديث الإسراء الذي احتج به الحميدي : أن النبي صلى الله عليه وسلم مر ليلة الإسراء بقبر موسى وهو قائم يصلي فيه ، ثم رآه في تلك الليلة بعينها في السماء السادسة بعد عروجه إليها .

كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم أم بالأنبياء في بيت المقدس ، ثم رآهم متفرقين في السموات .

فكل ذلك دال على :

أ ـ أن الزمن غير واحد .

ب ـ أن بقاءهم في الجنة في الدنيا ليس على الدوام .

قال أبو عبد الرحمن : هذان اعتراضان جيدان صحيحان .

ما يجب على المسلم أن يعتقده في هذه المسألة :

قال أبو طالب ـ رحمه الله ـ « وعلى الجملة فالدخول في مثل هذه المضايق لاينبغي لعاقل ، فإنها أمور غيبية عنا .

وإنما نتكلم فيها بحسب ما فهمنا من الشريعة ، ولولا أن كلامنا مع الحميدي في هذا الكتاب يقتضي ذلك لما فعلناه اهـ » .

(كل ما كتبناه عن أبي طالب منقول من « تحرير المقال » ورقة ١,١٥ ـ ١,١٩) .

قال أبو عبد الرحمن :

١ ـ غرضنا من بحث هذه المسألة محاكمة منهج الاستدلال عند الأصحاب دون تحقيق القول في المسائل المستدل عليها كما بينا ذلك في أول حلقة من هذا البحث .

٢ ـ الأمور الغيبية مجال لاجتهاد العلماء من مفهوم النصوص مضموما بعضها إلى بعض . والمحرم بحث مالم يدل عليه نص .

٣ ـ جاءت نصوص صريحة صحيحة على أن المؤمنين ينعمون في الدنيا بعد موتهم : نعيم القبر ، ونعيم الأرواح في السماء . فنقف عند هذا الحد فلا نقول : إن بعض المؤمنين يدخل الجنة في الدنيا ولا يبرحها بعد وفاته ، ولا نقول : إن بعضهم لايذوق نعيمها الا بعد القيامة .

بل نقول : نعيم القبر حق ، ونعيم الأرواح حق ، فحسب .

ولا نكيف هذا النعيم ، ولا نكيف كيفية الحصول على هذا النعيم ، لأن النص الصحيح لم يرد بذلك ولأن الروح لا نعلم كيفيتها .

٤ - ليس في النصوص ما يمنع :

أ - من دخول بعض المؤمنين الجنة في الدنيا .

ب - وليس في النصوص ما يوجب دوام بقاء من دخل الجنة في الدنيا إنما الخلود يوم القيامة . بل جاءت النصوص بعكس ذلك .

قال شيخنا « إمام الدنيا أبو محمد بن حزم » :

« فإن قال قائل : كيف تخرج الأنبياء - عليهم السلام - والشهداء من الجنة إلى حضور الموقف يوم القيامة ؟

قيل له - وبالله التوفيق - لسنا ننكر شهادة القرآن والحديث الصحيح بدخول الجنة والخروج منها قبل يوم القيامة فقد خلق الله عز وجل فيها آدم عليه السلام وحواء ، ثم أخرجهما منها إلى الدنيا .

والملائكة في الجنة ، ويخرجون منها برسالات رب العالمين إلى الرسل والأنبياء إلى الدنيا .

وكل ما جاء به نص قرآن أو سنة فلا ينكره إلا جاهل ، أو مغفل ، أو رديء الدين .

وأما الذي ينكر ولا يجوز أن يكون ألبتة فخروج روح من دخل الجنة إلى النار .

فالمنع من هذا إجماع من جميع الأمة متيقن مقطوع به ، وكذلك من دخلها -يوم القيامة - جزاء أو تفضلا من الله عز وجل فلا سبيل إلى خروجه منها أبدا بالنص .

وبالله - تعالى التوفيق - اهـ »(الفصل ج ٤٠ ص ٩٣) .

قال أبو عبد الرحمن : هذا مسلم لأبي محمد بالنسبة للثقلين الجن والانس وهو مقصودنا .

أما الملائكة الكرام فلا نملك القطع في أمرهم وصلى الله على محمد .

٣ - متى يبطل عقد الإجارة

استدلال ابن حزم على المسألة :

قال أبو محمد بن حزم ما معناه :

« يبطل عقد الإجارة بموت أحد العاقدين ، أو انتقال العين المؤجرة إلى مالك آخر ، أو تلفها » .

فأما بطلان عقد الإجارة بانتقال العين إلى مالك جديد فبرهانه أمران :

أولهما : أن استمرار العقد إلزام للمالك الجديد بما لا يلزمه ، وهذا لا يجوز لقوله تعالى : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها » .

وإنما كان لا يلزمه لأنه لم يباشر العقد .

وثانيهما : أن استمرار العقد انتفاع بمنافع جديدة ، حادثة في ملك المالك الجديد وهذا لا يجوز ، لأنه أكل للمال بالباطل ، ولأن الرسول ﷺ قال :

« إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام » .

وأما بطلان عقد الإجارة لموت المستأجر فبرهانه أن المستفيد من منفعة العين الورثة ولا حق للورثة عند المؤجر لناحيتين :

أولاهما :أن المؤجر لم يعقد معهم إنما عقد مع مورثهم .

وأخراهما : أنه لا حق لورثة مستأجر في منافع لم تخلق بعد ، ولم يملكها مورثهم قط ا هـ » .

موجز دعوى ابن حزم :

وكل أدلة ابن حزم واعتراضاته تدور حول هذه الدعوى :

أنه بخروج العين من ملك المؤجر لا يكون لأحد التصرف في منافع ملكه المستحدثة إلا برضاه .

واستمرار العقد الذي لم يعقده يعني التصرف في ملكه بغير رضاه .

وبموت المستأجر ـ قبل نهاية العقد ـ يكون المستأجر لم يملك المنافع المسقبلة ، فكيف يطالب الورثة بمنافع مستحدثة لم يملكها مورثهم ؟

أما انفساخ عقد الإجارة بتلف العين فبرهانه :

أن المؤجر ملزم بإنفاذ عقد الإجارة ما دام الشيء المستأجر في ملكه ، فإذا هلك فلا يملكه . فكيف يلزمه العقد وهو لا يملك العين ؟ . ا هـ » .

* * *

مناقشة استدلال ابن حزم :

قال أبو عبد الرحمن : نوافق أبا محمد في بعض دعواه لكننا نعارضه في صياغة البرهان . كما نعارضه في صحة الدعوى الباقية .

ومعنى هذا أننا نعارضه في جميع الاستدلال .

فأما ما وافقنا فيه ، فهو قوله : « أن عقد الإجارة ينفسخ بتلف العين المستأجرة » .

وأما البرهان المختار فنصوغه بهذا الشكل :

« إن عقد الإجارة انعقد على منافع عين معينة ، فإذا تلفت العين أصبح العقد لاغيا لأن العقد لم يصادف محله » .

فنحن مستصحبون نفاذ العقد إلى أمده ، ما ظل الشيء المعقود عليه موجودا ، وما دام العقد إلى أمده صحيحا شرعا فلا نبطله إلا ببرهان ، ولا برهان على بطلانه إلا في حالة تلف العين .

بل قال ربنا ـ سبحانه وتعالى ـ : « أوفوا بالعقود » .

و أما ما لا نوافقه عليه من الدعوى فقوله :

« إن عقد الإجارة يبطل بخروج العين من ملك المؤجر ، أو موت المستأجر » ، بل نقول : العقد نافذ ما بقيت مدته سواء أكان المالك للعين أو المالك للمنفعة هما الطرفين معا أم غيرهما ؟

ذلك أن المؤجر ومن يخلفه في التملك إنما يملكون العين ولا يملكون منفعتها مدة عقد الإجارة، والمستأجر أو من يخلفه يملكون المنافع مدة العقد ولا يملكون العين .

وعلى فرض أن من يخلف المستأجر في ملك المنافع مدة العقد لا يستفيد من المنفعة المستأجرة فمدة العقد لازمة النفاذ ، لأن إلغاء العقد لا يتم من طرف واحد .

وبرهاننا على ذلك : أن هذا هو معنى استصحاب حال العقد المباح شرعا ، أي أن عقد الإجارة قد صح قبل انتقال ملك العين أو المنفعة إلى آخرين ، فلا يجوز أن ينقض ما صح إلا ببرهان ولا برهان على أن انتقال ملك العين يبطل العقد .

أما ما يحسبه ابن حزم برهانا فليس ببرهان ، بل هو استدلال في غير محل النزاع ، وإليك البيان :

١ ـ قوله : إن استمرار العقد بعد خروج العين عن ملك المؤجر إلزام له بما لا يلزمه لأن المنافع الباقية في مدة العقد منافع حادثة في ملكه ، ولم يؤجرها فليس بصحيح .

بل نقول : إن المستأجر مالك للمنافع الحادثة المستقبلة التي لم تخلق بعد ، لأن عقد الإجارة الصحيح شرعا انعقد على ذلك أما المالك الجديد فإنما يملك العين ويملك منافعها بعد استيفاء المستأجر ما يقتضيه عقده .

ولسنا هنا نلزم المالك الجديد ما لا يلزمه حتى يستدل ابن حزم بقوله تعالى :

« ولا تكسب كل نفس إلا عليها » .

بل نقول : إننا نلزمه بالتخلي عما لا يملكه ، وهو منافع العين مدة العقد ، وإذن فهذا إلزام بما لا يلزم ، وحق المستأجر من الانتفاع متعلق بالعين .

والمالك للعين الجديدة إما أن يملكها بإرث ، أو هبة ، أو صدقة ، أو إصداق فلا يملك إلا ما ملكه - بالتخفيف - مملكه (بالتشديد) .

والمملك لايملك منافع العين مدة العقد .

وأما أن يملكها المالك الجديد ببيع فلا يخلو من أمرين :

إما أن يكون عالما بأن البائع لا يملك منافع العين إلى أمد ما فهو بالخيار في رد البيع . وإما أن يكون عالما بذلك راضيا به فيكون حينئذ ملتزما بالوفاء بعقد الإجارة إلى أمده .

٢ - وقول ابن حزم : « إن استمرار العقد أكل مال الباطل » . ليس صحيحا ، بل هو انتفاع بالمال بموجب عقد الإجارة الصحيح الواجب شرعا ، وتسمية ما أباحه الشرع باطلا عكس للحقائق .

٣ - قول ابن حزم : « إن المؤجر لم يعقد مع مالك المنفعة » . لا يعني بطلان العقد ، لأنه ليس من شرط الوفاء بالعقود اللازمة أن يكون هو العاقد بعينه ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ؟ .

وآية « أوفوا بالعقود » لم تشترط هذا الشرط .

٤ - قول ابن حزم : « ولا حق لورثة المستأجر في منافع لم تخلق بعد ، ولم يملكها مورثهم » قد بينا بطلانه في الاعتراض الأول ، وقلنا إن المستأجر مالك للمنافع الحادثة بعقد الإجارة .

الأدلة والاعتراضات التي ذكرها ابن حزم لمن خالفهم ، ومناقشتها :

أورد ابن حزم لمن خالفهم هذه الأدلة :

١ - قالوا : كيف يبطل عقد الإجارة بموت أحد الطرفين في حين أن الأحباس (الأوقاف) لا تبطل بالموت ؟ .

ويرد ابن حزم على ذلك بقوله :

« لا مالك لرقبة الشيء المحبس إلا الله ، وإنما للمحبس عليهم المنافع فقط ، فلا ينتقض الوقف بموت المحبس أو المحبس عليهم ولا بولادة من يستحق بعض المنفعة » .

قال أبو عبد الرحمن : وهو اعتراض صحيح لو صح مذهبه في الإجارة لم يلزمه هذا الدليل .

ونصوغ اعتراض ابن حزم بما هو أصح ، فنقول : الإجارة غير الأحباس ، لأنها معانٍ فرق بينها الشرع .

٢ ـ وقالوا : « إن رسول الله ﷺ ساقى اليهود على خيبر ، وملكها للمسلمين ، وبلا شك قد مات من اليهود قوم ، ومن المسلمين قوم ، والمساقاة باقية » .

فكيف مع هذا يبطل عقد الإجارة بموت أحد الطرفين .

ويرد ابن حزم بأربعة وجوه :

أولها : أن ذلك العقد لم يكن إلى أجل محدود بل كان مجملا يخرجهم المسلمون ما شاؤا .

قال أبو عبد الرحمن : معنى هذا الوجه التفريق بين العقدين .

وثانيها : أنه لا شك أن النبي ـ ﷺ ـ أو عامله أو الناظر جدد عقد المساقاه مع ورثة من مات من المسلمين واليهود .

قال أبو عبد الرحمن : معنى هذا الوجه التفريق بين العقدين بأن المساقاة بقيت بعقد جديد .

إلا أن هذا الاعتراض مجرد دعوى مستحيلة . فأنى له أن العقد جدد عند موت كل مسلم أو يهودي ؟ .

وثالثها : أن المحتج بخبر المساقاة لا يقول بكل ما فيه فلا يجوز الاحتجاج به علينا ونحن لا نقول بالقياس .

قال أبو عبد الرحمن : هذا لون من إلزامات ابن حزم وقد ناقشنا هذه الإلزامات في بحث لنا عن منهجه في الجدل ، وقلنا :

إنه يجوز الأخذ بما في بعض الخبر دون بعض لدليل آخر يعتقده المخالف .

وقلنا أيضا : إن الفقهاء استدلوا قبل أن يخلق ابن حزم ، فلم يكتبوا ليردوا على ابن حزم الذي لم يخلق بعد فكيف يلزمهم بأنهم احتجوا عليه بغير أصل مذهبه .

ورابعها : أن المساقاة والإجارة معـانٍ مختلفة فرق الشرع بينها ، فلا نسوي بينها .

قال أبو عبد الرحمن : هذا اعتراض جيد لا يلزم ابن حزم بهذا الدليل لو صح مذهبه في الإجارة .

والوجه الأول : داخل في هذا .

٣ ـ وقالوا : إن الله يقول « أوفوا بالعقود » .

ويجيب ابن حزم بأن المخاطب بهذه الآية يملك الوفاء بعقد الإجارة ، إن كان مستأجرا في ماله لا في مال غيره فلما انتقل ملك العين إلى غير المؤجر ، حرم على المستأجر التصرف في مال غيره .

قال أبو عبد الرحمن : هذا اعتراض باطل لأن المستأجر يملك منفعة العين إلى أمد العقد فلا يجوز إهدار ملكه بالمنفعة بانتقال ملك العين .

٤ ـ وقالوا : إن إخراج المؤجر لملك العين إلى غيره إبطال للوفاء بعقد المستأجر .

قال ابن حزم : إن إكراه مالك العين لا يكون إلا بما أباحه الله من أسباب نقل الملك .

قال أبو عبد الرحمن : دليلهم باطل ، واعتراض ابن حزم غير سديد ، والصواب أن يقال : يباح للمالك إخراج العين عن ملكه بما أباحه له ربه من أسباب نقل الملك ، ولكن هذا لا يعني انتقال ملك المنفعة إلى غير المستأجر لأن المالك لا يملك منفعة عينه إلى أمد العقد .

واعترض ابن حزم على هذا الوجه باعتراض آخر ، وهو قوله : إن اشتراط المتآجرين دوام العقد إلى أمده لا يمنع ما أباحه الله من انتقال ملك العين بأسباب مباحة لأن شرط الله في إباحة انتقال الملك أولى من شرطهما استمرار العقد إلى أمده .

قال أبو عبد الرحمن : هذا صحيح ولكنه لا يدل على ما ذهب إليه ابن حزم .

بل نقول : شرط العقد لا يمنع من انتقال الملك للعين أما انتقال ملك المنفعة فلا يملكه مالك العين .

ونقول ثانية إن شرطهما استمرار العقد إلى أمده من شرط الله الشرعي لأن الله أباح استمرار هذا العقد إلى أمده وألزم به .

وإنما يقال شرط الله في إباحة انتقال الملك أولى من شرط المتآجرين في استمرار العقد إلى أمده في ثلاث حالات فقط هي :

١ ـ لو كان شرط استمرار العقد ليس من شرط الله ، أي لو كان غير مباح شرعا وغير لازم شرعا .

٢ ـ لو كان شرط استمرار العقد يتنافى مع انتقال ملك العين ، ولا تنافي هنا لأن مالك العين ينتقل ويبقى ملك المنفعة إلى أمده .

٣ ـ لو كان مالك العين يملك المنفعة إذ لا يجوز منعه من انتقال ملك عينه ومنفعتها . بيد أن مالك العين لا يملك منفعتها أمد عقد الإجارة .

مناقشتي لأدلة من خالفهم ابن حزم :

قال أبو عبد الرحمن : جميع الأدلة التي استدل بها من خالفهم ابن حزم تؤيد قولنا بأن الإجارة عقد لازم وإن مات أحد الطرفين أو انتقل ملك العين أو المنفعة ونحن في غنى عنها بما أوردناه من أدلة في مناقشتنا لأدلة ابن حزم .

فالأحباس والمساقاة لا تكون دليلا لنا إلا بالقياس ، والقياس في الشرع باطل كله .

وأما استدلالهم الرابع فقد نقضناه كله ، وأما دليلهم الثالث فصحيح ، وقد أخذنا به فيما سبق .

موجز مذهبنا في المسألة وموجز استدلالنا :

قال أبو عبد الرحمن : يبطل عقد الإجارة بتلف العين المستأجرة لأن العقد لم يصادف محله ولا يبطل عقدها بموت المستأجر ولا بانتقال ملك العين من المؤجر لأن المستأجر مالك للمنفعة إلى أمده ، ولا يصح انتقال ملك المنفعة تبعا لانتقال ملك العين قبل نهاية أمد العقد للإجارة ، لأن الله أمر بإيفاء العقود والإجارة عقد .

ولم يرد نص شرعي بأن موت المستأجر أو انتقال ملك العين يلغي العقد .

فنحن مستصحبون هذا الأصل وهو أصل أبي محمد عندما قال :

ألم تـرَ أني ظـاهـريٌّ وأنـني على ما بـدا حتى يقـوم دليـل ؟

وقد خالف أبو محمد أصله هنا .

٤ - اشتراط النية للوضوء

القول بشرطية الوضوء مذهب الزهري وربيعة ومالك والليث وأحمد وإسحق وأبي ثور وأبي عبد وداود ، وهو قول جمهور أهل الحجاز ويروى عن علي « راجع المجموع للنووي ١/ ٣٦٣ » .

والقول بالإجزاء دون نية مذهب أبي حنيفة وأصحابه والثوري والأوزاعي والحسن بن حي ، وهو رواية شاذة عن مالك . ـ كما قال العراقي في طرح التثريب ـ

وهذا القول الأخير دعوى باطلة بلا ريب ، ولكن براهينها عنادية عتيدة فالواجب بمقتضى المنهج الحديث أن يحترم هذا البرهان وليس من غرضي هنا تحقيق هذه المسألة الفقهية وإنما غرضي أن أورد حواراً بين أهل الحديث وأهل الرأي ، وأبين من خلال ذلك أنموذجا من جدل بعض الفقهاء في هضم الدعوى حقها باطراح برهانها وعدم توجيهه وليكن هذا الحوار بين ابن حزم وأصحاب أبي حنيفة رحمهم الله .

قال أبو محمد ابن حزم رحمه الله :

« ولا يجزىء الوضوء إلا بنية الطهارة للصلاة فرضا وتطوعا لا يجزىء أحدهما دون الآخر ولا صلاة دون صلاة . اهـ » .

قال أبو عبد الرحمن :

معنى قوله : لا يجزىء أحدهما دون الآخر أن الوضوء لا يجزىء للصلاة

إلا بنية الطهارة للصلاة وأن الصلاة لا تجزىء إلا بوضوء ينوى لها ومعنى قوله : (ولا صلاة دون صلاة) أن كل ما يسمى صلاة في الشرع لا يجزىء إلا بوضوء بنية الطهارة للصلاة .

قال أبو محمد :

« برهان ذلك : الآية المذكورة ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم . . الآية) لأن الله تعالى لم يأمر فيها بالوضوء إلا للصلاة على عمومها لم يخص تعالى صلاة من صلاة فلا يجوز تخصيصها ، ولا يجوز لغير ما أمر الله تعالى به اهـ » .

قال أبو عبد الرحمن :

معنى قوله : « ولا يجزىء لغير ما أمر الله به » وهو الوضوء للصلاة أي بنية الطهارة للصلاة .

ولو قال أبو محمد «بغير» مكان «لغير» لكان أسلم للتعبير .

ألا ترى أن الصلاة يجب لها الوضوء بنية الطهارة للصلاة ولا يجزىء الوضوء لها بنية التبرد عند أبي محمد فهل نقول : لا يجزىء الوضوء لغير ما أمر الله به وهو الصلاة لا مس المصحف .

أم نقول : لا يجزىء الوضوء للصلاة بغير ما أمر الله به وهو الوضوء بنية الطهارة للصلاة لا بنية التبرد ؟ .

مأخذ أبي محمد في الاستدلال :

لا يجزىء وضوء الصلاة إلا بنية الوضوء للصلاة والدليل آية الوضوء والمأخذ : أن الله لم يأمر في الآية بالوضوء إلا للصلاة لأجلها وهذا يعني أن النية ليعرف بها أن الوضوء للصلاة وإلا فحينئذ تكون صلاة بلا وضوء أو بوضوء غير معتبر .

قال أبو محمد :

(قال أبو حنيفة : يجزىء الوضوء والغسل بلا نية ، وبنية التبرد ، والتنظيف وكان حجتهم أن قالوا : إنما أمر بغسل جسمه ، أو هذه الأعضاء فقد فعل ما أمر به .

وقالوا : قسنا ذلك على إزالة النجاسة فإنها تجزىء بلا نية)اهـ .

وقال بعضهم : لو احتاج الوضوء إلى نية لاحتاجت النية إلى نية وهكذا أبدا .

قال أبو عبد الرحمن :

من أصالة المنهج أن يكون البحث مقصوراً على الوضوء ، ولا داعي لذكر الغسل ، لأن له بابا مستقلا حتى لا يلتبس الأمر على طالب العلم .

ثم إن أدلة الأحناف أقوى وأكثر مما ذكره أبو محمد ، وهي كالتالي :

١ ـ الدليل الأول أن الوضوء ليس بعبادة والنية للعبادات ، قال ابن عابدين (النية شرط لكل عبادة) . انظر (حاشية ابن عابدين ١/ ٧٩) .

وقال الكاساني :

(معنى العبادة فيه « يعني الوضوء » من الزوائد فإن اتصلت به النية يقع عبادة ، وإن لم تتصل به لا يقع عبادة لكنه يقع وسيلة إلى إقامة الصلاة لحصول الطهارة كالسعي إلى الجمعة . أهـ) . أنظر « البدائع ١ /١٩ » .

وقال : معنى القربة والعبادة غير لازم في الوضوء عندنا . اهـ (البدائع ١٩/١ ـ ٢٠) فالوضوء لا يقع عبادة إلا بنية وبدون نية لا يقع عبادة .

ولكنه إذا حصل غير عبادة بغير نية أصبح شرطا معتبرا للصلاة .

أ ـ لأن من يقول : المشروط في وضوء الصلاة أن يكون وضوء عبادة عليه الدليل ؟ أما آية الوضوء فلا تنفي وضوء غير العبادة ولا تثبته .

ب ـ ولأن اشتراط الوضوء للصلاة مقصود تحصيله لغيره لا لذاته فلا يفتقر إلى نية قياسا على ستر العورة .

بل إن كثيرا مما هو شرط في الفرض ، وليس بمفروض قد يكون من غير فعل المكلف . كالوقت والعقل والبلوغ فكيف نشترط النية (أنظر أحكام القرآن للجصاص ٣٣٥/٢ وروح المعاني للألوسي ٧١/٣) .

ولهذا قال من وافق الأحناف من الشافعية : (النية لا تجب إلا في

الفروض ، التي هي مقصودة لأعيانها ولم تجعل سببا لغيرها أما ما كان شرطا لصحة فعل آخر فليس يجب ذلك فيه بنفس ورود الأمر إلا بدلالة تقارنه والطهارة شرط ، فإن من لا صلاة عليه لا يجب عليه فرض الطهارة كالحائض والنفساء . اهـ) (انظر تفسير القرطبي ٢/٣٣٥) .

وإذا لم يكن الوضوء عبادة فهو لمجرد التطهير ، والدليل قوله تعالى في آخر آية الوضوء : (ولكن يريد ليطهركم) وحصول الطهارة لا يقف على النية بل على استعمال المطهر في محل قابل للطهارة .

قال الألوسي : هذا « يعني حصول الطهارة » يصدق مع اشتراط النية كما قال الشافعي رضي الله عنه ومع علمه كما قلنا .

ولا دلالة للأعم على أخص - بخصوصه - اهـ .) « بدائع الصنائع ١/١٩ وروح المعاني ٣/٧٢) والماء حيثما وجد فهو مطهر - بدون نية - قال تعالى : ﴿ وأنزلنا من السماء ماء طهورا) ولو شرطنا فيه النية كنا قد سلبناه الصفة التي وصفه الله بها من كونه طهوراً لأنه حينئذ لا يكون طهورا إلا بغيره . والله تعالى جعله طهورا من غير شرط . (أحكام القرآن للجصاص ٢/٣٣٤) .

٢ - الدليل الثاني أن الأمر بالوضوء ورد مطلقا عن شرط النية في عدة نصوص منها : آية الوضوء ومنها : أن الرسول ﷺ علم الأعرابي الوضوء فلم يذكر النية . ولا نص من القرآن على ذلك وما سوى القرآن فهو زيادة والزيادة توجب نسخ الآية في حين أن الآية لا تنسخ إلا بمثلها (أحكام القرآن ٢/٣٣٤ - ٣٣٦ وبدائع الصنائع ١/١٩) فلا يجوز اشتراط النية لثلاثة أمور :

أولها : أن ذلك تقييد للمطلق وهو لا يجوز إلا بدليل .

وثانيها : أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ولو احتيج إلى النية في صحة الوضوء للصلاة لبينه الله سبحانه وتعالى في الآية ولعلم به الرسول ﷺ الأعرابي .

وثالثها : أن آية الوضوء مع أنه لم يشترط فيها النية ، موحية بأن الأمر لا يفتقر إلى نية بدلالة قوله : فاغسلوا فذلك يقتضي جواز الصلاة بوجود الغسل

سواء أكانت النية موجودة أم لم توجد لأن الغسل الشرعي مفهوم المعنى في اللغة وهو إمرار الماء على الموضع وبناء على هذه الأمور فلا يجوز اشتراط النية إلا بنص من القرآن .

٣ ـ الدليل الثالث : إذا كان المراد باشتراط النية ، نية الإخلاص وهي تمييز المقصود بالصلاة فلا يحتاج المسلم لذلك ، لأن فروع الإسلام كلها مندرجة في نية الإسلام .

قال ابن عباس : لا يحتاج شيء من فروع الإسلام إلى نية بعد أن اختار صاحبه الدخول فيه (الميزان للشعراني ١/١٢٤ وطرح التثريب ٢/ ١١) .

وقال الجصاص : (كل من اعتقد الإسلام فهو مخلص لله تعالى فيما يفعله من العبادات إذا لم يشرك في النية بين الله وبين غيره) اهـ . (أحكام القرآن ٢/٣٣٧) .

الحكم التكليفي لنية وضوء الصلاة عند الأحناف :

قال أبو عبد الرحمن :

النية مشروعة لوضوء الصلاة عند الأحناف ولكنها ليست واجبة ولا شرطا وإنما هي مستحبة أو مسنونة فمن قال منهم مستحبة علل ذلك بأن الوضوء بنية قربة فالقربة أفضل . ولنخرج عن (عهدة الخلاف)[١] وذلك أفضل أيضا ، ومن قال منهم إنها سنة علل ذلك بأن الرسول ﷺ واظب على النية[٢] .

والسنة عند الأحناف ما ندب الشرع إلى فعله على وجه التأكيد فلا يستحق تاركه العقاب ، ولكنه يستحق اللوم والعتاب .

والمستحب ما لا يستحق تاركه عقابا ولا عتابا[٣] .

---

(١) وجه المراعاة أن أدنى مراتب التكليف الاستحباب فإذا لم تدل أدلة المخالف على الفرض وهو أعلى المراتب فلا أقل من الاستحباب .

(٢) الاختيار ج ١ ص ٩ . قال أبو عبد الرحمن ما يدريهم عن نية الرسول ـ ﷺ ـ حتى يحكموا بمواظبته لو عللوا بالمراعاة للسنة لكان أوجه .

(٣) الوسيط للزحيلي ص ٧٩ ـ ٨٠.

قال أبو عبد الرحمن :

من مقتضى المنهج العلمي أن يقتصر الجدل على بيان هذه النقاط :

أ - أن الوضوء عبادة .

ب - بيان أن إطلاق الأمر بالوضوء مجردا عن شرط النية لا يقيد إطلاق شرطية النية في العبادات .

جـ - ضرورة نية تمييز العمل المقصود فتحرير محل النزاع يغني عن الجدل العائم .

٥ ـ مس المصحف على غير طهر

الأحاديث الواردة في منع من ليس بطاهر عن قراءة القرآن ومس المصحف هي ما يلي : ـ

١ ـ حديث علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ الذي رواه عمر بن مرة عن عبدالله بن سلمة . قال : دخلت على « علي » أنا ورجلان ـ رجل منا ، ورجل من بني أسد أحسب ـ فبعثهما « علي » وجهاً ، وقال : إنكما علجان ، فعالجا عن دينكما . . ثم قال فدخل المخرج . . ثم خرج ، فدعا بماء ، فأخذ منه حفنة ، فتمسح بها ، ثم جعل يقرأ القرآن ، فأنكروا ذلك ، فقال : إن رسول الله ـ ﷺ ـ كان يخرج من الخلاء ، فيقرئنا القرآن ، ويأكل معنا اللحم ، ولم يحجبه ، أو قال يحجزه عن القرآن شيء ليس الجنابة . هذا لفظ أبي داود في سننه[١] .

ولقد صحح هذا الحديث : ابن حبان ، وابن السكن ، وعبد الحق ، والبغوي في شرح السنة ، وابن خزيمة ، وشعبة .

---

(١) راجع : عون المعبود ج ١ ص ٩٠ ـ ٩١ ومسند الإمام أحمد (الفتح الرباني) ج ٢ ص ١٢٠ بطريقين كلاهما عن أبي سلمة . . وجامع الترمذي (تحفة الأحوذي) ج ١ ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤ . . ومسند الحميدي ج ١ ص ٣١ . ومنتقى بن الجارود ص ٤٢ . وموارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان للهيثمي ص ٧٤ . وسنن البيهقي ج ١ ص ٨٩ . وسنن أبي داود الطيالسي (منحة المعبود) ج ١ ص ٥٩ . وسنن النسائي ج ١ ص ١١٨ بطريقين عن ابن سلمة . وشرح معاني الاثار للطحاوي ج ١ ص ٨٧ . وسنن الدارقطني ج ١ ص ١١٩ . وسنن ابن ماجه ج ١ ص ١٠٧ .

قال أبو عبد الرحمن : شيخنا أبو محمد بن حزم صرف الحجة بدلالته ، ولم يتعرض لإسناده ، فكان الحديث عنده يصلح للحجة لو سلمت دلالته . أما الشافعي ، فقد تطرق له في سنن حرملة ، وفي جماع كتاب الطهور ، وقال : لم يكن أهل الحديث يثبتونه ، كما حكى الإمام البخاري عن عمرو بن مرة . قال : كان ابن سلمة يحدثنا فنعرف وننكر ، وكان قد كبر ، لا يتابع في حديثه ـ ونص البيهقي على أن هذا الحديث من تحديثه بعد ما كبر ، وقال المنذري : كان الإمام أحمد بن حنبل ـ رضي الله عنه ـ يوهن حديث علي هذا ، ويضعف أمر ابن سلمة .

ورأي الحافظ ابن حجر : على أنه صالح للحجة[١] .

قال أبو عبد الرحمن : وروي عن غير طريق ابن سلمة بهذا اللفظ[٢] قال الإمام أحمد :

حدثنا عائذ بن حبيب حدثني عامر بن السمط عن أبي الغريف . قال : أتي علي ـ رضي الله عنه ـ بوضوء فمضمض واستنشق ثلاثاً ، وغسل وجهه ثلاثاً ، وغسل يديه وذراعيه ثلاثاً ثلاثاً ، ثم مسح رأسه ، ثم غسل رجليه ، ثم قال : هكذا رأيت رسول الله ـ ﷺ ـ توضأ ، ثم قرأ شيئاً من القرآن . ثم قال : هذا لمن ليس بجنب ، فأما الجنب فلا ولا آية .

وروي عن أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ـ ﷺ ـ : يا علي إني أرضى لك ما أرضى لنفسي ، وأكره لك ما أكره لنفسي . لا تقرأ القرآن وأنت جنب ، ولا أنت راكع ، ولا أنت ساجد ولا تصل وأنت عاقص شعرك ، ولا تدبح تدبيح الحمار[٣] .

وفي رواية البزار قلت لعلي : إنه كان يقرأ القرآن على كل حال ، ليس الجنابة[٤] .

---

(١) انظر تخريجه في تلخيص الحبير ج ١ ص ١٣٩ وعون المعبود ج ١ ص ٩١ . وتحفة الأحوذي ج ١ ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥ . والفتح الرباني ج ٢ ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

(٢) الفتح الرباني ج ٢ ص ١٢١ . والمصنف لعبد الرزاق ج ١ ص ٣٣٦ . وسنن الدارقطني ج ١ ص ١١٨ وسنن البيهقي ج ١ ص ٨٩ ـ ٩٠ .

(٣) سنن الدارقطني ج ١ ص ١١٨ ـ ١١٩ .

(٤) مجمع الزوائد ج ١ ص ٢٧٦ .

ومداره على « أبي مالك النخعي » وقد أجمعوا على ضعفه .

وورد حديث علي بغير طريق ابن سلمة عند أبي يعلى قال : هكذا لمن ليس بجنب فأما الجنب فلا ، ولا آية . قال الهيثمي : ورجاله موثوقون[1] .

قال أبو عبد الرحمن : تبين أن حديث علي مداره على ابن سلمة ، ونص البيهقي على أنه من تحديثه بعد ما كبر ، ثم ورد بنسق لفظي آخر من طريق أبي مالك النخعي المجمع على ضعفه .

وبقيت طريق أبي يعلى الموثق سندها ، ولكن عبارته : « هكذا لمن ليس بجنب » فأما « الجنب فلا ، ولا آية » لم تكن مسندة إلى الرسول - ﷺ - وإنما ذكر علِي رأيه إما بموجب فهم فهمه ، وإما بناء على خبر سمعه .

ولو كان هناك خبر لنقل بطريق صحيح ، فتعين أنه فهم فهمه من فعل الرسول - ﷺ - وهو يقرأ القرآن وهو جنب .

وهذا دعامة لمن يأخذ برأي ابن خزيمة[2] وابن حزم في هذا الحديث .

ولا يمكن القول بأن طريقي ابن سلمة وأبي مالك يتعاضدان لأنهما لم يتفقا على معنى واحد ، ولا على سياق قصة واحدة يحتمل الاختلاف في ألفاظها ، وإنما كانا ضعيفين لم يتفق لفظاهما ولا معناهما ، فلم يترجح الظن بثبوت الحديث في جانبهما .

٢ - حديث عمرو بن حزم : أن النبي ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتاباً وكان فيه : لا يمس القرآن إلا طاهر[3] . روي مسنداً ومرسلاً ، والمرسل رواته ثقات . أما المسند ففيه سليمان بن داود الزهري الدمشقي الخولاني ،

---

(١) مجمع الزوائد ج ١ ص ٢٧٦ .

(٢) أنظر ص ٢٩ من هذه الرسالة .

(٣) راجع موطأ مالك بهامش المنتقى للباجي . وسنن أبي داود بعون المعبود ج ١ ص ٩١ . ومصنف عبد الرازق ج ١ ص ٣٤٢ والمستدرك ج ١ ص ٣٩٥ - ٣٩٧ ووافقه الذهبي . وسنن البيهقي ج ١ ص ٨٧ - ٨٨ . وسنن الدارقطني ج ١ ص ١٢١ . كما رواه الأثرم . وانظر تخريجه في تحفة الأحوذي ج ١ ص ٤٥٦ . وحاشية الدارقطني ج ١ ص ١٢٢ . وسبل السلام ج ١ ص ٧٠ إلا أنه وهم فحسب أن عبدالله بن أبي بكر بن حزم هو ابن أبي بكر الصديق .

قال يحيى بن معين : إنه شيخ شامي ضعيف . سأله الدارمي عنه فقال : ليس بشيء[1] .

قال الحاكم : وقد عدله غير يحيى ، وقال أبو عمر بن عبد البر : إنه أشبه المتواتر لتلقي الناس له بالقبول . وقال يعقوب بن سفيان : لا أعلم كتاباً أصح من هذا الكتاب . فإن أصحاب رسول الله - ﷺ - والتابعين يرجعون إليه ، ويدعون رأيهم[2] .

وقال الحاكم : هذا حديث كبير يشهد له أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز وإمام العلماء في عصره محمد بن مسلم الزهري بالصحة[3] .

قال أبو عبد الرحمن : حديث عمرو بن حزم ثابت في نظر المجتهدين لأن الوجادة مع صحة أسانيده المرسلة ، مع إسناده بطريق آخر أمور ترجح ثبوته ، وإنما رده أبو محمد لأنه لم يفرق بين سليمان بن داود الخولاني وبين سليمان بن داود اليماني[4] . ويشهد له حديث حكيم بن حزام - رضي الله عنه - قال : لما بعثني رسول الله - ﷺ - إلى اليمن قال : لا تمس القرآن إلا وأنت طاهر[5] .

وفي إسناده سويد أبو حاتم ضعف . قال الطبراني في الأوسط : إنه تفرد به .

ثم خرج الحاكم في المستدرك فى كتاب الفضائل ، وقال : حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، أما الحازمي فقد حسن إسناده .

قال أبو عبد الرحمن : لصحة حديث ابن حزم نقول : هذا حديث حسن لغيره . ويقويه حديث سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه قال : قال رسول الله - ﷺ - : لا يمس القرآن إلا طاهرا[6] .

---

(١) الجوهر النقي لابن التركماني بحاشية سنن البيهقي ج ١ ص ٨٨ .
(٢) راجع عون المعبود ج ١ ص ٩١ - ٩٢ .
(٣) المستدرك للحاكم ج ١ ص ٢٩٧ .
(٤) راجع الروض النضير ج ١ .
(٥) انظر المستدرك . وسنن الدارقطني ج ١ ص ١٢٢ - ١٢٣ . والبيهقي في الخلافيات والطبراني في الأوسط كما في مجمع الزوائد ج ١ ص ٢٧٦ - ٢٧٧ وعون المعبود ج ١ ص ٩١ .
(٦) انظر سنن البيهقي ج ١ ص ٨٨ . وسنن الدارقطني ج ١ ص ١٢١ . وقد رواه الطبراني في الكبير وفي الصغير . انظر مجمع الزوائد ج ٢٧٦ وعون المعبود ج ١ ص ٩١ .

قال الهيثمي : رجاله موثوقون ، وقال الحافظ ابن حجر : إسناده لا بأس به ، لكن فيه سليمان الأشدق ، وهو مختلف فيه .

وذكر الأثرم أن أحمد احتج به .

وروي عن عثمان بن أبي العاص . قال : وفدنا على رسول الله ـ ﷺ ـ فوجدوني أفضلهم أخذاً للقرآن وقد فضلتهم بسورة البقرة ، فقال ـ ﷺ ـ : قد أمرتك على أصحابك وأنت أصغرهم ، ولا تمس القرآن إلا وأنت طاهر [1] . وأحد أسانيده منقطع والآخر فيه إسماعيل بن رافع مختلف فيه .

٣ ـ حديث ابن عمر عن رسول الله ـ ﷺ ـ لا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئاً من القرآن [2] ومدار هذا الحديث على إسماعيل بن عياش عن موسى بن عقبة ، بيد أن إسماعيل منكر الحديث عن أهل الحجاز وأهل العراق .

ورواه الدارقطني من طريق المغيرة بن عبد الرحمن عن موسى وصححها ابن سيد الناس وابن عساكر في الأطراف يحسبان أن عبد الملك بن مسلمة راوي الحديث هو الإمام القعنبي ، مع أنه غيره ، وهو ضعيف .

هكذا قال ابن حجر في تلخيص الحبير .

ورواه الدارقطني في الطريق الرابع عن إسماعيل وعبيدالله بن عمر كلاهما عن موسى إلا أن عبيدالله ضعيف .

ورواه بطريق سادس ولكن فيه أبو معشر ، وهو ضعيف .

قال ابن أبي حاتم : إن إسماعيل أخطأ في رفعه ، إنما هو من قول ابن عمر [3] ويتابعه حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ لا يقرأ الحائض ولا الجنب ولا النفساء القرآن [4] .

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير ، وأبو داود في المصاحف ص ١٠ انظر عون المعبود ج ١ ص ٩١ ومجمع الزوائد ج ١ ص ٢٧٧ .

(٢) ابن ماجه ج ١ ص ٨٨ . وسنن البيهقي ج ١ ص ٨٩ . والترمذي بتحفة الأحوذي ج ١ ص ٤٠٩ . وتلخيص الحبير ج ١ ص ١٣٨ . وسنن الدارقطني ج ١ ص ١١٧ ـ ١١٨ مع الحاشية .

(٣) العلل لابن أبي حاتم ج ١ ص ٤٩ .

(٤) سنن الدارقطني ج ١ ص ١٢١ وسنن البيهقي ج ١ ص ٨٩ .

رواه الدارقطني مرفوعاً إلا أن فيه محمد بن الفضل ، وهو متروك وضاع . . ورواه موقوفاً وفيه يحيى بن أبي أنيسة ، وهو كذاب .

ويتابعه حديث عبدالله بن رواحة : نهانا رسول الله - ﷺ - أن يقرأ أحد منا القرآن وهو جنب (١) .

روي متصلاً ومنقطعاً ومرسلاً ، وفي أحد الأسانيد المتصلة إسماعيل بن عياش . قال الدارقطني : إسناده صالح .

قال أبو عبد الرحمن : أقوى الأحاديث الثلاثة حديث ابن رواحة ، والأحوط للمسلم الأخذ بهن ، لأن الراجح في الظن ثبوت حكمهن عن رسول الله - ﷺ - .

ويتابعهن حديث الغافقي : أنه سمع رسول الله - ﷺ - يقول لعمر : إذا توضأت وأنا جنب أكلت وشربت ، ولا أصلي ولا أقرأ (٢) .

وفي أسانيده الواقدي وابن لهيمة لا يحتج بهما صيارفة الأسانيد .

أما حديث ثوبان ففي سنده حصيب بن جحدر ، وهو متروك (٣) .

أما حديث عمر - رضي الله عنه - في قصة إسلامه ، فلا يثبت سنداً لأن فيه القاسم بن عثمان البصري ليس بالقوي (٤) . ولا حجة في دلالته ، لأنه موقوف .

قال أبو عبد الرحمن : بناء على هذا نقول : تحرم قراءة القرآن ، ويحرم مسه لغير متطهر لحديث عمرو بن حزم ، فالأمر للوجوب ، ولم يصرفه عنه صارف .

---

(١) سنن الدارقطني ج ١ ص ١٢٠ . . ورواه البيهقي في الخلافيات كما في الروض النضير ج ١ ص ٤٩٨ .

(٢) سنن البيهقي ج ١ ص ٨٩ . . وسنن الدارقطني ج ١ ص ١١٩ . وشرح معاني الآثار ج ١ ص ٨٨ . وقد أخرجه ابن مندة في كتاب الصحابة .

(٣) عون المعبود ج ١ ص ٩١ .

(٤) سنن الدارقطني ج ١ ص ١٢٣ . وعون المعبود ج ١ ص ٩١ . . وسنن البيهقي ج ١ ص ٨٨ .

٦ - شرطية الوضوء للصلاة

قال أبو محمد بن حزم : الوضوء للصلاة فرض لا تجزىء الصلاة إلا به لمن وجد الماء .

هذا إجماع لا خلاف فيه من أحد .

وأصله قول الله تعالى :

﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ﴾ (سورة المائدة / ٦) . ا هـ .

* * *

قال أبو عبد الرحمن : الفرض عند الأصوليين :

بمعنى الواجب[1] وهو ما ورد الأمر به على سبيل الحتم والإلزام ، فيثاب فاعله ويعاقب تاركه ، ويكفر من أنكره إذا قامت عليه الحجة بثبوته .

---

(١) إذا ترتب على الأمر العقاب بتركه فهو واجب ، فإن ترتب عليه فساد عمل شرعي آخر فهو شرط لذلك العمل ، وليس كل واجب شرطا لصحة غيره وليس كل شرط لصحة غيره واجباً في ذاته . قال ابن مفلح : الفرض والشرط يشتركان في توقف العبادة على وجودهما . ويفترقان بأن الشرط خارج عنها والفرض داخلها ، وبأن الشرط يستصحب فيها إلى انقضائها والفرض ينقضي ويخلفه غيره . (المبدع في شرح المقنع لابن مفلح ١ /١١٣) .

(راجع الوسيط للدكتور وهبه الزحيلي ومصادره ص ٤٢) .

وهكذا هو عند أبي محمد - رحمه الله - قال : « الفرض : ما استحق تاركه اللوم واسم المعصية لله تعالى ، وهو الواجب واللازم والحتم » (الإحكام ١ /٤٣) .

وليس الوضوء - عند أبي محمد - فرضاً لذاته ، وإنما هو مفروض لغيره ، وهو الصلاة وهذا بين من سياقه ، فإنه قال :

الوضوء فرض للصلاة: أي لأجل الصلاة. ثم فسر ذلك بقوله: لا تجزىء الصلاة إلا به ونص في مراتب الإجماع ص ٣٨ على أن الوضوء مفروض للصلاة .

وما دامت الصلاة مفروضة : فما لا يتم الفرض إلا به فهو فرض ، وهذا معنى كون عبادة الوضوء شرطاً لعبادة الصلاة ، وإن كانت غير مفروضة : فلا يمنع ذلك من كون شرطها فرضاً ، فليس من الواجب على المسلم أن يصلي تطوعاً ، ولكنه إذا أراد التطوع بالصلاة ففرض عليه أن يتوضأ ليصلي وهو طاهر ، ذلك أن صلاة التطوع عبادة ، ولا تصح العبادة ولا تقبل إلا حسب ما أمر الله به ،لقوله - ﷺ - : من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد ، وقد أمر الله بالوضوء للصلاة في الآية التي أوردها أبو محمد ، ولم يخص سبحانه صلاة من صلاة .

قال الفخر الرازي :

« قال قوم الأمر بالوضوء تبع للأمر بالصلاة ، وليس ذلك تكليفاً مستقلاً بنفسه ، واحتجوا بأن قوله : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا » جملة شرطية الشرط فيها القيام إلى الصلاة والجزاء الأمر بالغسل .

والمعلق على الشيء بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط،فهذا يقتضي أن الأمر بالوضوء تبع للأمر بالصلاة .

وقال آخرون : المقصود من الوضوء الطهارة ، والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى في آخر الآية : ﴿ولكن يريد ليطهركم﴾ .

وأما الحديث فقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ « بني الدين على النظافة » ، وقال : « أمتي غرٌّ محجلون من آثار الوضوء يوم القيامة » ، ولأن الأخبار الكثيرة واردة في كون الوضوء سبباً لغفران الذنوب ، والله أعلم . ا هـ . (التفسير الكبير للفخر الرازي ١١ /١٥٠ ـ ١٥١) .

قال أبو عبد الرحمن : أما أن الوضوء عبادة مقصودة فدعوى صحيحة ولكن ليس كل ما كان عبادة يكون فرضاً أو شرطاً لعبادة أخرى .

ولهذا فالوضوء عبادة مستقلة على سبيل الاستحباب ، وإنما تكون عبادة مفروضة لازمة إذا كانت شرطاً لصحة عبادة أخرى كاشتراط الله الوضوء عند إرادة القيام للصلاة .

برهان ذلك أننا لم نجد نصاً شرعياً بإيجاب الوضوء لذاته دون تعلق إحدى العبادات به .

وقال السيد محمد حسين الطباطبائي :

« وبالجملة الآية تدل على اشتراط الصلاة بما تذكره من الغسل والمسح أعني الوضوء . ا هـ » .

(الميزان في تفسير القرآن ٥ /٢١٩) .

وقال أبو بكر الجصاص عن هذه الآية :

« فأوجب ذلك تقديم الطهارة من الأحداث للصلاة ، وكانت الصلاة اسماً للجنس يتناول سائرها من المفروضات والنوافل فاقتضى ذلك أن تكون من شرائط صحة الصلاة الطهارة أي صلاة كانت إذ لم تفرق الآية بين شيء منها » (أحكام القرآن للجصاص ٢ /٣٣٢) .

وقال أثير الدين أبو حيان :

« والظاهر أن الوضوء شرط في صحة الصلاة من هذه الآية ، لأنه أمر بالوضوء للصلاة فالآتي بها دونه تارك للمأمور ، وتارك المأمور يستحق العقاب وأيضاً فقد بين أنه إن عدم الوضوء انتقل إلى التيمم ، فدل على اشتراطه عند القدرة عليه » . (البحر المحيط ٣ /٤٣٦) .

ونقل ابن نجيم عن المستصفى : أن الطهارة شرط لصحة الصلاة لا تسقط بعذر من الأعذار ، وأضاف ابن نجيم إلى ذلك : أن الطهارة من الشرائط اللازمة للصلاة في كل أوقاتها وهي من خصائص الصلاة . (البحر الرائق لابن نجيم شرح كنز الدقائق للنسفي ١ /٨) .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن الوضوء :

« ذلك واجب للصلاة بالكتاب والسنة والإجماع » (مجموع فتاوي ابن تيمية ٢١ /٢٦٨) .

وقال محسن الفيض الكاشاني :

« وجوب الوضوء للصلاة وشرطيته للصلاة مطلقاً من ضروريات الدين » مفاتيح الشرائع في فقه الإمامية ص ٦٠ .

وقال النووي : « الطهارة عن الحدث شرط في صحة الصلاة » (المهذب ص ٦٦ مجمع عليه المجموع ٣ /١٣٨) (ورحمة الأمة للعثماني بهامش الميزان للشعراني ١ /٤ وشرح النووي لمسلم ٣ /١٠٢) .

قال الرازي : « اختلفوا في أن هذه الآية هل تدل على كون الوضوء شرطاً لصحة الصلاة ؟ والأصح أنها تدل عليه من وجهين : -

الأول : أنه تعالى علق فعل الصلاة على الطهور بالماء ، ثم بين أنه متى عدم لا تصح إلا بالتيمم ، ولو لم يكن شرطاً لما صح ذلك .

الثاني : أنه تعالى إنما أمر بالصلاة مع الوضوء ، فالآتي بالصلاة بدون الوضوء تارك للمأمور به ، وتارك المأمور به يستحق العقاب ، ولا معنى للبقاء في عهدة التكليف إلا ذلك ، فإذا ثبت هذا ظهر كون الوضوء شرطاً لصحة الصلاة بمقتضى هذه الآية ا هـ » . (التفسير الكبير للرازي ١١ /١٥٢ - ١٥٣) .

قال أبو عبد الرحمن : ما مضى نبذة من نصوص الفقهاء على أن الوضوء شرط لصحة الصلاة ، ومن لم ينص على ذلك منهم فإن منهجه في تفريع المسائل مبني على أن الوضوء شرط ، كإيجابهم الإعادة على من صلى وهو غير طاهر .

قال النخعي : من صلى على غير وضوء يعيد (موسوعة فقه إبراهيم النخعي ٢ /٣٧٩) .

وكثيرون من الفقهاء غير أبي محمد ذكروا أن هذا الشرط مجمع عليه .

ولم نجد أحداً أباح الصلاة بغير طهارة ، وإنما وجدنا الاختلاف في تكفير من صلى بغير طهارة عامداً (الدر المختار وشرحه رد المحتار ١ /١٨١) .

قال ابن مفلح : ومن أحدث حرم عليه الصلاة فرضاً ونفلاً وسواء أكان عالماً أم جاهلاً فلو صلى مع الحدث لم يكفر . (المبدع ١ /١٧٣ بتصرف) .

قال أبو عبد الرحمن : والإجماع الذي حكاه أبو محمد أفسره على أصل مذهبه في الإجماع بأحد أمرين : -

أحدهما : أن الإجماع هو اتباع سبيل المؤمنين ، وسبيلهم طاعة النصوص ، وقد وردت النصوص باشتراط الوضوء للصلاة كآية سورة المائدة ، وليس هناك نص يعارض مدلولها .

وثانيهما : أن الإجماع هو ما بينه أبو محمد بقوله :

« وصفة الإجماع هو ما تيقن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام ، ونعلم ذلك من حيث علمنا الأخبار التي لا يتخالج فيها شك مثل أن المسلمين خرجوا من الحجاز واليمن ففتحوا العراق وخراسان ومصر والشام . . إلخ » (مراتب الإجماع ص ١٦) .

قال أبو عبد الرحمن : والحمل على الأمر الأول أولى ، لأنه نقل عن الشعبي ومحمد بن جرير جواز صلاة الجنازة للمحدث ، لأنها دعاء وليست صلاة إلا على سبيل المجاز .

(المجموع للنووي ١ /١٣٨) . فهما من علماء الإسلام المعتبرين ولم يجمعوا على أن الطهارة شرط لبعض أنواع الصلاة .

وربما قيل : هما مجمعان على أن الطهارة شرط للصلاة ، وإنما خلافهم في تسمية صلاة الجنازة صلاة .

وأما من حكى الإجماع غير أبي محمد : فمعنى الإجماع عنده عدم العلم بالخلاف ، وخلاف الشعبي وابن جرير غير معتبر لانعقاد الإجماع قبلهما .

قال ابن بطال عن الشعبي ـ بعد أن ذكر تعريض البخاري للرد عليه ـ :

« والفقهاء مجمعون من السلف والخلف على خلاف قوله فلا يلتفت إلى شذوذه . ا هـ » (مجموع فتاوي ابن تيمية ٢١ /٢٧٢) .

قال أبو عبد الرحمن : وها هنا مسألة عزيزة للإمام أبي سليمان داود بن علي إمام أهل الظاهر نقلها الفخر الرازي وأورد نص داود ، ولا يوجد اليوم كتاب لداود فكان نقل كلامه بنصه من النوادر .

قال الفخر الرازي : « قال داود : يجب الوضوء لكل صلاة ، وقال أكثر الفقهاء لا يجب . احتج داود بهذه الآية (يعني آية سورة المائدة) من وجهين :

الأول : أن ظاهر الآية يدل على ذلك ، فإن قوله : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة ﴾ :

إما أن يكون المراد منه قياما واحدا وصلاة واحدة ، فيكون المراد منه الخصوص . أو يكون المراد منه العموم .

والأول باطل لوجوه :

الأول : أن على هذا التقدير تصير الآية مجملة ، لأن تعيين تلك المرة غير مذكور في الآية . وحمل الآية على الإجمال إخراج لها عن الفائدة ، وذلك خلاف الأصل .

وثانيها : أنه يصح إدخال الاستثناء عليه ومن شأنه إخراج ما لولاه لدخل ، وذلك يوجب العموم .

وثالثها : أن الأمة مجمعة على أن الأمر بالوضوء غير مقصور في هذه الآية على مرة واحدة ولا على شخص واحد .

وإذا بطل هذا وجب حمله على العموم عند كل قيام إلى الصلاة ، إذ لو لم تحمل هذه الآية على هذا المحمل لزم احتياج هذه الآية في دلالتها على ما هو

مراد الله تعالى إلى سائر الدلائل ، فتصير هذه الآية وحدها مجملة ، وقد بينا أنه خلاف الأصل . فثبت بما ذكرنا أن ظاهر هذه الآية يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة[1] .

الوجه الثاني : أنا نستفيد هذا العموم من إيماء اللفظ ، وذلك لأن الصلاة اشتغال بخدمة المعبود ، والاشتغال بالخدمة يجب أن يكون مقرونا بأقصى ما يقدر العبد عليه من التعظيم .

ومن وجوه التعظيم كونه آتيا بالخدمة حال كونه في غاية النظافة .

ولا شك أن تجديد الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة مبالغة في النظافة .

ومعلوم أن ذكر الحكم عقيب الوصف يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف المناسب ، وذلك يقتضي عموم الحكم لعمومه ، فيلزم وجوب الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة .

ثم قال داود : ولا يجوز أن يقال :

ورد في القراءة الشاذة : « إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون » .

أو يقال : إنا نترك ظاهر هذه الآية لورود خبر الواحد على خلافه .

قال : أما القراءة الشاذة فمردودة قطعا ، لأنا إن جوزنا ثبوت قرآن غير منقول بالتواتر لزم الطعن في كل القرآن ، وهو أن يقال :

إن القرآن كان أكثر مما هو الآن بكثير إلا أنه لم ينقل .

وأيضاً فلأن معرفة أحوال الوضوء من أعظم ما عم به البلوى ومن أشد الأمور التي يحتاج كل أحد إلى معرفتها فلو كان ذلك قرآنا لامتنع بقاؤه في حيز الشذوذ .

وأما التمسك بخبر الواحد فقال :

هذا يقتضي نسخ القرآن بالخبر وذلك لا يجوز . اهـ . (تفسير الفخر الرازي ١١ /١٥١) .

---

(١) اقتبس الكاساني من هذا في بدائع الصنائع ١ /١١٤ـ ١١٥ .

قال الرازي :

« قال الفقهاء : إن كلمة إذا لا تفيد العموم بدليل أنه لو قال لامرأته : إذا دخلت الدار فأنت طالق فدخلت مرة طلقت ، ثم لو دخلت ثانياً لم تطلق ثانياً ، وذلك يدل على أن كلمة إذا لا تفيد العموم . وأيضاً : أن السيد إذا قال لعبده : إذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا فهذا لا يفيد الأمر بالفعل إلا مرة واحدة .

واعلم أن مذهب داود في مسألة الطلاق غير معلوم فلعله يلتزم العموم .

وأيضاً فله أن يقول :

إنا قد دللنا على أن كلمة إذا في هذه الآية تفيد العموم ، لأن التكاليف الواردة في القرآن مبناها على التكرير ، وليس الأمر كذلك في الصور التي ذكرتم ، فإن القرائن الظاهرة دلت على أنه ليس مبنى الأمر فيها على التكرير .

وأما الفقهاء فإنهم استدلوا على صحة قولهم بما روي أن النبي - ﷺ - كان يتوضأ لكل صلاة إلا يوم الفتح فإنه صلى الصلوات كلها بوضوء واحد . قال عمر (رضي الله عنه) : فقلت له في ذلك ، فقال : عمدا فعلت ذلك يا عمر . اهـ (التفسير الكبير للفخر الرازي ١١/١٥٢)

ثم نقل الرازي نصا آخر لداود في الرد على كلام الفقهاء الذي أسلفه آنفا فقال :

« أجاب داود : بأنا ذكرنا أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن .

وأيضاً فهذا الخبر يدل على أنه - ﷺ - كان مواظبا على تجديد الوضوء لكل صلاة ، وهذا يقتضي وجوب ذلك علينا لقوله تعالى : ﴿ فاتبعوه ﴾ . بقي أن يقال : قد جاء في هذا الخبر أنه ترك ذلك يوم الفتح .

فنقول : لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه :

الأول : هب أن التجديد لكل صلاة ليس بواجب لكنه مندوب .

والظاهر أن الرسول - ﷺ - كان يزيد في يوم الفتح في الطاعات ولا

ينقص منها ، لأن ذلك اليوم هو يوم إتمام النعمة عليه .

وزيادة النعمة من الله تناسب زيادة الطاعات لا نقصانها .

والثاني : أن الاحتياط لا شك أنه من جانبنا ، فيكون راجحا لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » .

الثالث : أن ظاهر القرآن أولى من خبر الواحد .

الرابع : أن دلالة القرآن على قولنا لفظية ، ودلالة الخبر الذي رويتم على قولكم فعلية . والدلالة القولية أقوى من الدلالة الفعلية ، لأن الدلالة القولية غنية عن الفعلية ولا ينعكس » . (التفسير الكبير للرازي ١١ /١٥٢) .

قال أبو عبد الرحمن : هذه النصوص النفيسة التي نقلها الرازي عن داود ـ بعد توثيقها ـ مهمة في تحرير مذهب داود في الأصول ، وكثيرا ما خالف أبو محمد أبا سليمان في الأصول والمسائل .

والخلاف في الوضوء للصلاة على أي حال كان عليها المريد للصلاة استوفاه الإمام أبو جعفر بن جرير الطبري في تفسيره ـ ١٠ /٧ ـ ٢٢ ولخص المذاهب في ذلك تلخيصا جيدا صديق حسن خان في كتابه عن أحكام القرآن « نيل المرام من تفسير آيات الأحكام » ص ٢٠٢ .

قال أبو عبد الرحمن : هذا الخلاف ليس من مسألتنا الآن وهو شرطية الوضوء للصلاة بل هذه المذاهب كلها متفقة على أن الطهر شرط لصحة الصلاة ، بمعنى أنه لا يجوز للمسلم أن يصلي إلا وهو على وضوء حسب مقتضى الآية الكريمة الآنفة الذكر .

قال أبو عبد الرحمن : وسواء أكان الوضوء المأمور به في الآية من حدث ، أم من قيام من النوم ، أم كان وضوءاً مجدداً : فإنه في كل الأحوال ما فرض إلا لأجل الصلاة ، وهذا معنى قولنا :

الوضوء شرط لصحة الصلاة .

قال أبو بكر بن العربي :

« بالإجماع أن الوضوء يجب بالحدث لا من أجله » (أحكام القرآن ٢ /٥٦٣) .

قال أبو عبد الرحمن : معنى ذلك أن من أحدث لا يجب عليه وضوء حتى يريد الصلاة . فبسبب الحدث امتنعت الصلاة ، ولأجل أداء الصلاة وجب الوضوء من الحدث .

وبمعنى آخر : بوجود الحدث أصبح المسلم غير متوضىء ، ولا ضير عليه في ذلك حتى يريد الصلاة فيجب عليه الوضوء لأجل الصلاة .

فالحدث سبب لتحصيل الوضوء ، والصلاة شرط لإيجاب تحصيل الوضوء .

قال ابن رشد : « الواجب من الوضوء ما لما لا يصح فعله إلا بطهارة من الفرائض والسنن والنوافل لا يتنوع بتنوعها ، لأنه لا يراد لنفسه وإنما يجب لغيره فلا يقال : إنه واجب على الإطلاق وإنما يقال : إنه واجب لكذا بمعنى أنه شرط في صحة ذلك الفعل وغير واجب لكذا بمعنى أنه غير شرط في صحته » . (المقدمات الممهدات لابن رشد بحاشية المدونة ١ /٥) .

وذكر أبو الحسن الشاذلي من شرائط وجوب الوضوء دخول الوقت . (١ /١٠٤ كفاية الطالب بهامش حاشية الكفاية) .

قال أبو عبد الرحمن : وها هنا خلاف عمقه أتباع الإمام أبي حنيفة .

قال ابن الهمام في فتح القدير ١ /٧ - ٨ عن الطهارة :

« وسبب وجوبها :

قيل الحدث والخبث ، ورد بأنهما ينقضانها فكيف يوجبانها ؟ وقد يقال : لا منافاة بين نقضهما شرعا الصفة الحاصلة عن تطهير سابق وإيجاب تطهير آخر مستأنف .

والأولى أن يقال : السببية إنما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز وهو مفقود . واختاروا أنه إرادة ما لا يحل إلا بها ، ولا يخفى أن مجرد الإرادة لا يظهر

وجه إيجابها شيئاً ، لأنها لا تستلزم لحوق الشروع المستلزم عدم الطهارة في الصلاة لو لم تقدم .

فحقيقة سببها وجود ما لا يحل إلا بها لما عرف أن إيجاب الشيء يتضمن إيجاب شرطه لا لفظاً لغة ، وكون الإرادة مضمرة في قوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾ يفيد تعليق وجوب الطهارة بالإرادة المستلحقة للشروع وليس ذلك إلا لأن الشروع مشروط بها فآل الأمر إلى أن وجوبها بسبب فعل مشروطها إلا أن وجوبها بوجوبه ظاهر بنقله فليس فيه إلا الإرادة إذ لا وجوب إلا بعد الشروع عند بعض الأئمة .

ولا نعلم قائلاً بوجوب الطهارة بمجرد إرادة النافلة حتى يأثم بتركها وإن لم يصلها . وجعلها سبباً بشرط الشروع يوجب تأخر وجوب الوضوء وفيه المحذور ، فإن إيجابه شرطا بإيجاب تقديمه عليه .

ويمكن كون إرادة النافلة سبب وجوب أحد الأمرين :

إما الوضوء ، وإما ترك النافلة على معنى عدم الخلو ، فيجوز اجتماعهما ، فهي حينئذ سبب وجوب واجب مخير فيصدق أنها سبب وجوبه في الجملة .

وهذا كله على تقدير كونها سبب وجوب الأداء .

أما إذا جعلت سبب أصل الوجوب فالإشكال أخف . اهـ » .

وقال محمد بن محمود بن أحمد الحنفي :

« وظاهر الآية يقتضي وجوب الوضوء على كل قائم إلى الصلاة وهو مذهب أهل الظاهر محدثا كان أو غيره . والجمهور على خلافه . قالوا :

معناه إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون ، لئلا يلزم تفويت المقصود الأصلي بالاشتغال بمقدماته ، فإنه لو كان الأمر كما ذكروا : كان من جلس متوضأ لزمه إذا قام إلى الصلاة وضوء آخر .

وفي ذلك تفويت الصلاة بالاشتغال بالوضوء ، ولأن الحدث شرط وجوب الوضوء بدلالة النص ، فإنه ذكر التيمم في قوله : ﴿ وإن كنتم مرضى أو على سفر ﴾ إلى قوله : ﴿ فتيمموا صعيدا طيباً ﴾ مقرونا بذكر الحدث وهو بدل عن الوضوء .

والنص في البدل نص في الأصل .

وإنما أضمر قوله : ﴿ وأنتم محدثون﴾ كراهة أن يفتتح آية الطهارة بذكر الحدث كما قال ﴿ هدى للمتقين ﴾ ولم يقل هدى للضالين الصائرين إلى التقوى بعد الضلال كراهة أن يفتتح أولى الزهراوين بذكر الضلالة . واعترض على الأول بأن الجلوس في الوضوء ليس بواجب فلا يتم ما ذكرتم .

وعلى الثاني بأن الآية بعبارتها تدل على وجوب الوضوء على كل قائم ، وآية التيمم تدل بدلالتها على وجوبه على المحدثين .

والعبارة قاضية على الدلالة كما عرف .

والجواب عن الأول سلمنا أن الجلوس في الوضوء غير واجب لكن خلاف ما ذكرنا يفضي إلى وجوب القيام للوضوء دائماً ، لأن أداء الصلاة لا يتحقق إذْ ذاك إلا إذا توضأ قائماً وذلك باطل بالإجماع وما يفضي إلى الباطل باطل .

وإذا ثبت هذا ظهر أن ظاهر الآية غير مراد ، فلا تقتضي عبارته الوضوء على كل قائم فتسلم الدلالة عن المعارض ويسقط السؤال الثاني .

واعترض بأن الاستدلال بالدلالة فاسد هاهنا ، لأنها تدل على اشتراط وجوب التيمم بوجود الحدث .

والتيمم بدل ويجوز أن يخالف البدل الأصل في الشرط فإنه خالفه في اشتراط النية ، وهي شرط لا محالة . والجواب أن كلامنا في مخالفة البدل الأصل في شرط السبب ، فإن إرادة القيام إلى الصلاة بشرط الحدث سبب لوجوب التيمم ، والبدل لا يخالف الأصل في سببه . وما ذكرتم ليس بشرط السبب فإن إرادة القيام إلى الصلاة بشرط نية التيمم ليست بسبب له .

وإنما النية بشرط صحة التيمم لا شرط سببه . اهـ » (العناية على الهداية ـ بالهامش الأعلى على فتح القدير لابن الهمام١ /٨ ـ ٩) .

وقال أيضاً عن الطهارة :

« وشروط وجوبها الحدث أو الخبث ، وسببها وجوب الصلاة لا وجودها ، لأن وجودها مشروط بها ، فكان متأخرا عنها ، والمتأخر لا يكون سبباً للمتقدم . اهـ » (العناية ١ /٧) .

وقال محمد علاء الدين الحصكفي :

« وسبب وجوبها ما لا يحل فعله إلا بها فرضا كان أو غيره كالصلاة ومس المصحف » .

قال صاحب البحر : الظاهر أن السبب هو الإرادة في الفرض والنفل ، لكن بترك إرادة النفل يسقط الوجوب . ذكره الزيلعي في الظهار .

وقال العلامة قاسم في نكته الصحيح أن سبب وجوب الطهارة وجوب الصلاة أو إرادة ما لا يحل إلا بها .

وقيل سببها الحدث والخبث .

وقيل سببها القيام إلى الصلاة ونسبا إلى أهل الظاهر وفسادهما ظاهر .

قال ابن عابدين : المنسوب إليهم الثاني من القولين أما الأول منهما فنسبه الأصوليون إلى أهل الطرد وهم المستدلون على علة الحكم بالطرد والعكس ويسمى الدوران عند الرازي وأتباعه وخالفهم فيه الحنفية ومحققو الأشاعرة . (رد المحتار ١ /٨٥ - ٨٦) .

واعلم أن أثر الخلاف إنما يظهر في نحو التعاليق نحو : إن وجب عليك طهارة فأنت طالق دون الإثم للإجماع على عدمه بالتأخير عن الحدث .

ذكره في التوشيح ، وبه اندفع ما في السراج من إثبات الثمرة من جهة الإثم بل وجوبها موسع بدخول الوقت كالصلاة فإذا ضاق الوقت صار الوجوب فيهما مضيقا . (الدر المختار - بأعلى حاشية رد المحتار - ١ /٨٤ - ٨٦) .

وفسر ابن عابدين رموز الحصكفي الآنف الذكر من عند قوله : « واعلم أن أثر الخلاف .. إلخ » بما يلي :

« قوله « فأنت طالق » أي فتطلق بإرادة الصلاة على الأول ، وبوجوبها على الثاني ، وبالحدث أو الخبث على الثالث ، وبالقيام إلى الصلاة على الرابع .

قوله « بالتأخير عن الحدث » : أي أو الخبث ، أو عن إرادة الصلاة ، أو القيام إليها . قال النووي : واختلف أصحابنا في الموجب للوضوء على ثلاثة أوجه :

أحدها أنه يجب بالحدث وجوبا موسعا . والثاني لا يجب إلا عند القيام إلى الصلاة . والثالث يجب الأمرين وهو الراجح عند أصحابنا . (شرح النووي لمسلم ٣ /١٠٣) .

قال ٣ /١٠٣ وأجمعت الأمة على تحريم الصلاة بغير طهارة ولو صلى محدثا متعمداً بلا عذر أثم ولا يكفر عندنا وعند الجماهير وحكي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يكفر لتلاعبه ودليلنا أن الكفر للاعتقاد وهذا المصلي اعتقاده صحيح .

وأجمعت الأمة على حرمة الصلاة بغير طهارة (إكمال إكمال المعلم ٢ /٨) .

وقال في غسل البحر : وقد نقل الشيخ سراج الدين الهندي الإجماع على أنه لا يجب الوضوء على المحدث والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلاة أو إرادة ما لا يحل إلا به . اهـ .

أقول : الظاهر أن المراد بالوجوب وجوب الأداء لثبوت الاختلاف في سبب الطهارة . ذكر الحدادي أن وجوب الغسل من الحيض والنفاس بالانقطاع عند الكرخي وعامة العراقيين وبوجوب الصلاة عند البخاريين وهو المختار .

ثم قال : وفائدة الخلاف فيما إذا انقطع الدم بعد طلوع الشمس وأخرت الغسل إلى وقت الظهر فتأثم على الأول لا على الثاني ، وعلى هذا الخلاف وجوب الوضوء فعند العراقيين يجب الوضوء للحدث وعند البخاريين للصلاة . (رد المحتار ، وهو حاشية ابن عابدين ١ /٨٦) .

وقال ابن عابدين أيضاً :

« وقيل سببها الحدث أي لدورانها معه وجودا وعدما ، ودفع بمنع كون الدوران دليلاً ، ولئن سلم فالدوران هنا مفقود ، لأنه قد يوجد الحدث ولا يوجد وجوب الطهارة كما قبل دخول الوقت وفي حق غير البالغ » .

وقيل سببها القيام إلى الصلاة . ذكر في البحر أنه صححه في الخلاصة ، قال : وصرح في غاية البيان بفساده لصحة الاكتفاء بوضوء واحد لصلوات ما

دام متطهراً ، وقد يدفع بأنها سبب بشرط الحدث فلا يلزم ما ذكر خصوصا أنه ظاهر الآية . اهـ .

أقول : هذا الدفع ظاهر وإلا ورد الفساد المذكور على القولين الأولين في كلام الشارح [يعني القولين اللذين قدمهما الحصكفي فيما نقلناه عنه آنفا] . (رد المحتار ١ /٨٥) .

وقال ابن نجيم :

« وأما سبب وجوبها فقيل الحدث والخبث ونسبه الأصوليون إلى أهل الطرد . قالوا للدوران وجودا وعزاه في السراج الوهاج إليهم ، وفي الخلاصة أنه أخذ به الإمام السرخسي في الأصل ويبعد صحته عنه » اهـ . ثم ذكر ابن نجيم الوجوه التي أسلفناها عن الفقهاء في دفع هذا القول وأضاف في الرد على من قال بتخلف الدوران :

« وقد يدفع بأنه يجب به الوضوء وجوبا موسعا إلى القيام إلى الصلاة لما نقله السراج الوهاج من أنه لا يأثم بالتأخير عن الحدث بالإجماع ، فحينئذ لم يتخلف الدوران » .

قال : « ورد (أي القول بأن السبب الحدث والخبث) بأنهما ينقضانها فكيف يوجبانها ودفعه في فتح القدير وغيره بأنهما ينقضان ما كان ويوجبان ما سيكون فلا منافاة » .

وأجاب عنه العلامة السيرامي : بأن الحدث مفض إلى الوجوب ، والوجوب إلى الوجود ، والمفضي إلى المفضي إلى الشيء مفض إلى ذلك الشيء فالحدث مفض إلى وجود الطهارة ووجودها مفض إلى زوال الحدث فالحدث مفض إلى زوال نفسه .

وفي فتح القدير : والأولى أن يقال : السببية إنما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز وهو مفقود . اهـ . وقد يدفع بأنه موجود لما رواه في الكشف الكبير عنه عليه الصلاة والسلام : لا ضوء إلا عن حدث . وحرف عن يدل على السببية كقوله : أدوا عمن تمونون ، ولذا كان الرأس بوصف المؤنة والولاية سبباً لوجوب صدقة الفطر .

ويمكن أن يجاب عنه : بأن الدليل لما دل على عدم صلاحية الحدث للسببية كان دخول عن على الحدث باعتبار أنه شبيه بالسبب بالنظر إلى التوقف . والتكرر دليل السببية عند الصلاحية وهي منتفية فلا تدل .

وقيل سببها إقامة الصلاة فهو وإن صححه في الخلاصة فقد نسبه في العناية إلى أهل الظاهر وصرح في غاية البيان بفساده لصحة الاكتفاء بوضوء واحد لصلوات ما دام متطهراً .

وقد يدفع بأن الإقامة سبب بشرط الحدث فلا يلزم ما ذكر خصوصا أنه ظاهر الآية .

وقيل سببها إرادة الصلاة وهو وإن صححه في الكشف وغيره مردود بأن مقتضاه أنه إذا أراد الصلاة ولم يتوضأ أثم ولو لم يصل ، والواقع خلافه لأنه لم يقل به أحد كما أشار إليه في فتح القدير .

وقد يدفع بما ذكره الزيلعي في باب الظهار بأنه إذا أراد الصلاة وجبت عليه الطهارة فإذا رجع وترك التنفل سقطت الطهارة ، لأن وجوبها لأجلها .

وفي العناية : سببها وجوب الصلاة لا وجودها لأن وجودها مشروط بها فكان متأخرا عنها والمتأخر لا يكون سببا للمتقدم . اهـ .

يعني الأصل أن يكون وجودها هو السبب بدليل الإضافة نحو طهارة الصلاة . وهي عندهم من أمارة السببية لكن منع مانع من ذلك .

وظاهره أنه بدخول الوقت تجب الطهارة لكنه وجوب موسع كوجوب الصلاة فإذا ضاق الوقت صار الوجوب فيها مضيقا وحينئذ فلا حاجة إلى جعل سببها وجوب أداء الصلاة . كما في فتح القدير لما علمت أن أصل الوجوب كاف للسببية إلا أنه مشكل لعدم شموله سبب الطهارة للصلاة النافلة ، إذ لا وجوب هنا ليكون سببا للطهارة ، فليس فيه إلا الإرادة فالظاهر أن السبب هو الإرادة في الفرض والنفل ويسقط وجوبها بترك إرادة الصلاة ، أو هو الإرادة المستلحقة للشروع فلا يرد ما ذكر عليها . (البحر الرائق ١ / ٩ - ١٠) .

وعلق ابن عابدين على قوله «فالظاهر أن السبب هو الإرادة في الفرض

والنفل » بقوله : « ما ذكر هنا يقتضي أن لا يأثم على ترك الوضوء إذا خرج الوقت ولم يرد الصلاة الوقتية فيه بل على تفويت الصلاة فقط وأنه إذا أراد صلاة الظهر مثلا قبل دخول وقتها أن يجب عليه الوضوء قبل الوقت وكلاهما باطل » .
(منحة الخالق على البحر الرائق بهامـش البحر الرائق ١ /١٠) .

وقال عبد الله بن محمود مودود :

« وسبب فرضية الوضوء إرادة الصلاة مع وجود الحدث » . (الاختيار لتعليل المختار ١ /٧) .

وقال السعدي الحنفي :

الطهارة سبب للصلاة . (النتف في الفتاوي ١ /٥٦) .

وقال السرخسي معبراً عن أهل الظاهر :

« والوضوء فرض سببه القيام إلى الصلاة فكل من قام إليها فعليه أن يتوضأ وهذا فاسد لما روي أن النبي - ﷺ - صلى يوم الفتح بوضوء واحد ، فقياس مذهبهم يوجب أن من جلس فتوضأ ثم قام إلى الصلاة يلزمه وضوء آخر فلا يزال كذلك مشغولاً بالوضوء لا يتفرغ للصلاة وفساد هذا لا يخفى على أحد » . (المبسوط ١ /٥) .

ويرى الجصاص أن وجوب الطهارة معلق بالحدث لا بالقيام إلى الصلاة . (أحكام القرآن ٢ /٣٢٩) .

وسئل ابن حجر الهيثمي عن وجوب الوضوء لكل حدث هل هو من قوله « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم . . إلخ ، أو لأن القاعدة الأصولية أن الأمر لا يقتضي التكرار » ؟ فقال « نعم هو من الآية ، لأن محل القاعدة المذكورة ما إذا تجرد الأمر عن الترتب على شرط أو صفة تثبت عليتها للحكم بدليل خارجي كقول السيد لعبده أسقني ماء . أما إذا ترتب على ذلك فإنه لا نزاع في التكرار بواسطة الشرط أو الصفة لوجوب وجود المعلول حيثما وجدت علته .

ومن هذا القبيل قوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ﴾ فإن الزنا علة شرعية للحد .

والآية المذكورة ، فإن الحدث عند القيام إلى الصلاة سبب شرعي لوجوب الصلاة » .(الفتاوي الكبرى ١ /٥٢ ـ ٥٣) .

وقال ابن رجب : « القاعدة الرابعة : العبادات كلها سواء كانت بدنية أو مالية أو مركبة منهما :

» لا يجوز تقديمها على سبب وجوبها ويجوز تقديمها بعد سبب الوجوب وقبل الوجوب أو قبل شرط الوجوب وتفرع على ذلك الطهارة سبب وجوبها الحدث وشرط الوجود فعل العبادة المشترط لها الطهارة فيجوز تقديمها على العبادة ولو بالزمن الطويل بعد الحدث » (القواعد ص ٦) .

ووجود الحدث شرط لوجوب الطهارة (الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٦٦) .

والسبب عند الأصوليين : « وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي » .

وتعريفه بالخاصة : ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم .

والسبب عند جمهور الأصوليين : هو ما يوجد عنده الحكم لا به .

وعند بعضهم أن الحكم يوجد به إذا كان مناسباً له كجعل السفر سبباً للفطر في رمضان فهو مناسب لهذا الحكم لأجل المشقة .

وبعكس ذلك جعل دلوك الشمس سبباً لوجوب الظهر فعقولنا لا تدرك مناسبة بين السبب والحكم . (الوسيط للزحيلي ص ٨٩ ـ ٩٠) .

وعند الجرجاني : السبب اثنان :

١ ـ تام يوجد المسبب بوجوده فقط .

٢ ـ غير تام يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط . (التعريفات ص ٥١) .

وقال الأحمد نكري : « السبب في الشرع ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم ولا يكون مؤثراً فيه » . (دستور العلماء ٢ /١٦٢) .

وهناك سبب محض فلا يكون المسبب غاية للسبب كملك الرقبة سبب محض لملك المتعة وليس غاية إذ قد تملك الرقبة بدون المتعة كملك رقبة العبد بخلاف وجود السرير فإنه سبب للجلوس لكنه ليس سبباً محضاً لكونه سبباً للجلوس الذي هو علة غائية له فهو سبب من وجه وسبب من وجه آخر . (دستور العلماء ٢ /١٦٢) .

وقد توسع التهانوي في ذكر السبب لدى الأطباء والفقهاء والأصوليين والفلاسفة . (راجع كشف اصطلاحات الفنون ٣ /١٢٧ - ١٣٠) .

وقال الزرقاء : « والسبب في اصطلاح الفقهاء والأصوليين هو : كل حادث ربط به الشرع أمراً آخر وجوداً وعدما وهو خارج عن ماهيته » .(المدخل الفقهي العام ١ /٣٢٣) .

قال أبو عبد الرحمن : كتب الأصول والفقه مليئة بتعريف هذا السبب الاصطلاحي ، والتفرغ لمعرفة مراداتهم شرع جديد معطل عن التفقه في دين الله لاسيما أنه يدور حوله كلام جدلي طويل كالذي رأيناه في الخلاف حول سبب الوضوء ، وليس هذا الاصطلاح اصطلاحاً شرعياً وإنما هو اصطلاح بشري لا نرى أي ضرورة شرعية تدعو إليه .

وحسبنا إذن أن نذكر معنى السبب في لغة العرب التي نزل بها الشرع وتحتم علينا فهم الشرع بموجبها ثم نرى هل في قولنا :

هذا سبب أو غير سبب أي ثمرة شرعية ، فإن كان هناك ثمرة شرعية تترتب على كون هذا سبباً لهذا أخذنا القاعدة من مفهوم الشرع بلغة العرب ، وإن لم يكن هناك ثمرة وجب على القارىء أن لا يعبأ بكون هذا سبباً لذاك أو غير سبب له .

قال أبو عبد الرحمن : والسبب في أصل لغة العرب مأخوذ من السب . والسب أصله القطع كما قال ابن دريد وابن فارس . (معجم مقاييس اللغة ٣ /٦٣) .

قال ابن فارس : وأما الحبل فالسبب فممكن أن يكون شاذاً عن الأصل الذي ذكرناه ويمكن أن يقال إنه أصل آخر يدل على طول وامتداد . (معجم المقاييس ٣ /٦٤) .

قال أبو عبد الرحمن : قد بينت في رسالة مستقلة أن المادة لا يكون لها غير أصل واحد ، ولهذا فمن الحتم أن يكون السبب (أي الحبل) مأخوذاً من السب وهو القطع .

أما كيف أخذ هذا المعنى من ذلك المعنى فأمر يدخله الاحتمال :

فإما أن يكون من السب وهو الشتم أخذ من السب وهو القطع لأنه يحدث القطيعة ، وأخذ منه الحبل لأن الساب يتوصل إلى القطيعة بفعل السباب .

وإما لأن الإنسان يأخذ من الحبل بمقدار وسيلته أي يقتطع منه قطعة كما يقال سبّة من الدهر أي قطعة منه فسمي الحبل المقتطع سبباً .

والسبب كل ما يتوصل به إلى غيره تشبيهاً بالحبل الذي يتوصل به إلى صعود النخلة على سبيل المثال .

قال خالد بن جنبة عن الحبل : ولا يدعى سببا حتى يصعد به وينحدر به . (تاج العروس ١ /٢٩٣) .

ومن ذلك سمي الطريق سبباً : إما لأنه ممتد كالحبل ، وإما أنه موصل للغاية كالحبل .

ثم توسعوا في الاستعمال فسموا كل وسيلة للشيء أو ذريعة إليه سبباً ، وكذلك سموا كل ما نتج عن شيء آخر سبباً فقالوا : سبب المعركة الفلانية خيانة فلان أو هجاء فلان .

ثم توسعوا فسموا السبب كل أمر يرتبط به آخر على أي أشكال الارتباط في العادة كالمطر جعلوه سبب العشب ، لأنه بعد المطر يوجد العشب بإذن الله .

وإرادة الله لظهور العشب سبب أول ، إلا أن العشب سيوجد حتماً بإرادة الله ، ولن يوجد إذا لم يرد الله وإن وجد المطر .

ولهذا فرق المنطقيون بين أنواع السبب فجعلوا أحد أنواعه بعنوان العلة .

قال أبو عبد الرحمن : ولغة العرب لا تفرق بين السبب والعلة ، لأنها لا

تراعي حتمية الوجود أو التخلف وإنما تنظر إلى أمر يقترن بأمر آخر في العادة فتسمي الأمر المقترن بآخر مسبباً والمقترن به سبباً .

ولغة العرب تلاحظ ما حدث في الواقعة المعينة فإذا صعد الفلاح بالكر إلى النخلة سمت الكر سبباً لأنه في هذه الواقعة المعينة وصل إلى النخلة بالكر حسب مشاهدتهم مع أن الحبل في التصور قد ينقطع فلا يوصل فلا يكون سبباً ، وقد يصل إلى النخلة بغير الكر فلا يسمى الكر سبباً .

قال أبو عبد الرحمن : مسألتنا تتعلق بحكم الوضوء للصلاة هل هو شرط أم لا ثم تفرع عن ذلك مسائل هي :

١ - هل الوضوء مشروع في ذاته أم هو مشروع لغيره ؟

٢ - وما شرع له الوضوء هل هو شرع استحباب أم إيجاب أم شرط ؟

٣ - وإذا كان مشروعاً في ذاته فهل هو على سبيل الاستحباب أم الوجوب ؟

٤ - قولنا الوضوء شرط لصحة الصلاة لا يُغني من البحث عن حكم إيجاب الوضوء .

هل يجب بسبب أحد نواقضه كالحدث أم يجب بالقيام للصلاة ومن ثم تتفرع هذه المسائل :

أ - هل الوضوء شرط للصلاة لمن كان غير متوضىء فإذا توضأ لم يكن الوضوء شرطاً لما سيصليه من صلوات ما ظل متوضئاً ؟

ب - هل الوضوء شرط للصلاة لمن كان غير متوضىء فإذا توضأ أصبح الوضوء واجباً لكل صلاة سيصليها ما ظل متوضئاً ؟

جـ - هل الوضوء شرط للصلاة لمن كان غير متوضىء فإذا توضأ أصبح الوضوء غير واجب ولا شرط لكل صلاة سيصليها ما ظل متوضئاً ولكنه يصبح مستحباً ؟

قال أبو عبد الرحمن : الخلاف المتعلق بالإجابة على هذه الأسئله استوفيته من النقول التي ذكرتها آنفاً ولم يعجبني توسع الأحناف عن السبب وأحكامه كما لم يعجبني فهم إمامنا أبي سليمان داود بن علي الظاهري للآية

الكريمة ولهذا أعيد الاستدلال لهذه المسألة بموجب البراهين الصحيحة المرتبة فأقول :

بحث المسألة عندي هكذا :

الوضوء فرض للصلاة كل صلاة في لغة الشرع والدليل الآية الكريمة فقوله (اغسلوا) أمر ، والأمر للوجوب ، لأنه ليس له هنا صارف .

وقوله : (الصلاة) يعم كل صلاة ، إذ ليس عندنا معهود نحيل إليه (الـ) .

وفهمنا من سياق الآية ومن غيرها أن الوضوء شرط لصحة الصلاة فأما من سياق الآية فهو أنه سبحانه أمرنا بالصلاة بعد تحصيل الوضوء .

وأما غير الآية فهو أننا لم نجد في نصوص الشرع جواز الصلاة بغير طهارة .

وإذن لم يوجد عندنا غير الأمر بالصلاة على وضوء والصلاة بغير وضوء ليس عليها أمر الشرع فهو رد .

قال أبو عبد الرحمن : هذا من باب التنزل في الاستدلال .

وإلا فعندنا النص على أن الصلاة بغير وضوء لا تقبل وهو حديث أبي هريرة وحديث ابن عمر - رضي الله عنهم - الذي رواه مسلم في صحيحه قال ابن عمر (إني سمعت رسول الله - ﷺ - يقول : « لا تقبل صلاة بغير طهور ») .(صحيح مسلم بصلب النووي ٣ / ١٠٢) ولم يخرجه البخاري في صحيحه ولكنه جعل نص الحديث عنواناً لأحد أبوابه ، فقال : « باب : لا تقبل الصلاة بغير طهور » .

قال الحافظ ابن حجر : هذه الترجمة - يعني عنوان الباب - لفظ حديث رواه مسلم وغيره من حديث ابن عمر وأبو داود وغيره عن طريق أبي المليح بن أسامة عن أبيه وله طرق كثيرة ولكن ليس فيها شيء على شرط البخاري ، فلهذا اقتصر على ذكره في الترجمة وأورد في الباب ما يقوم مقامه (فتح الباري ١ / ٢٤٥) .

يعني حديث أبي هريرة الذي رواه البخاري في صحيحه قال : قال رسول الله ﷺ : لا تقبل صلاة أحد حتى يتوضأ (صحيح البخاري - بصلب فتح الباري ١ /٢٤٥) وربما قيل ليس في هذا الحديث القطع بأن القبول هـو الإجزاء لأن القبول يكون من جانب الله - سبحانه - وهو الذي يترتب عليه الجزاء من براءة ذمة العبد واستحقاقه الثواب .

أما الصحة فتكون في جانب العبد ، وهي الإجـزاء أي الأداء مطابقاً وقد تجزىء الصلاة من العبد ولا يقبلها الله لمقارفة ذنب يحبط العمل الصالح .

قال أبو عبد الرحمن : هذا الحديث له احتمالات فهو غير قطعي الدلالة عند من لم يرجح والراجح عندي أن (تقبل) في هذا الحديث بمعنى لا تصح .

والدليل على هذا الترجيح أمران :

أولهما : أن قوله ﷺ (لا تقبل) : يعم غير الصحيح ، فمن أراد تخصيص الصحيح غير المقبول دون ما ليس بصحيح فعليه الدليل على أن الصلاة تصح بغير وضوء ولا دليل على ذلك .

وثانيهما : أنه يتصور عدم القبول مع الصحة عند مقارفة ذنب محبط للعمل كالصلاة بالدار المغصوبة فقد لا تقبل الصلاة لأجل الغصب .

وقلنا إنها صحيحة لأنه أدى الصلاة حسب الأمر وتجنب النواهي التي تبطل الصلاة .

وليس في تلك النواهي النهي عن الصلاة في دار مغصوبة - بل أمرنا بالصلاة أمراً مستقلاً - ونهينا عن الغصب نهياً مستقلاً ، أما هنا فنحن مأمورون بالصلاة والطهارة معاً ولم نؤمر بالصلاة وحل المكان معاً .

فإن قيل : النهي عن غصب الدار يقتضي النهي عن استعمالها غصباً في الصلاة وغيرها قلنا هو كذلك يقتضي النهي عن الاستعمال ولكنه لا يقتضي فساد المستعمل بالبناء للمفعول وبإيجاز فالصلاة صحيحة وغصب الدار حرام ، واستعمالها حرام .

وإليكم بعض طرق هذه الأحاديث :

قال مسلم : حدثنا سعيد بن منصور وقتيبة بن سعيد وأبو كامل الجحدري ـ واللفظ لسعيد ـ قالوا : حدثنا أبو عوانه عن سماك بن حرب عن مصعب بن سعد قال : دخل عبدالله بن عمر على ابن عامر يعوده وهو مريض فقال : ألا تدعو الله لي يا ابن عمر ؟.

قال : إني سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ يقول :[1]

« لا تقبل صلاة بغير طهور ، ولا صدقة من غلول ». وكنتَ على البصرة .

وقال مسلم أيضاً : حدثنا محمد بن المثنى وابن بشار قالا حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة ح . وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا حسين بن علي عن زائدة .

قال أبو بكر ووكيع عن إسرائيل كلهم عن سماك بن حرب بهذا الإسناد عن النبي ﷺ ـ بمثله . (الجامع الصحيح لمسلم ١ /١٤٠) .

وقال النسائي : أخبرنا قتيبة ، قال حدثنا أبو عوانة : عن قتادة : عن أبي المليح عن أبيه . قال : قال رسول الله ـ ﷺ ـ : لا يقبل الله صلاة بغير طهور[2] ولا صدقة من غلول . (سنن النسائي الصغرى ١ /٧٥) .

وقال أبو داود الطيالسي : حدثنا يونس . قال : حدثنا أبو داود . قال : حدثنا شعبة : عن قتادة . قال : سمعت أبا المليح الهذلي يحدث عن أبيه قال كنت مع رسول الله ﷺ في بيت فسمعته يقول : إن الله تبارك وتعالى لا يقبل صلاة . . . إلخ . (منحة المعبود ١ /٤٩) .

---

(١) قال النووي في تأويل استشهاد ابن عمر رضي الله عنهما بالحديث الشريف رداً على قول ابن عامر : ألا تدعو الله لي يا ابن عمر .
(إنك لست بسالم من الغلول فقد كنت والياً على البصرة . والظاهر والله أعلم أن ابن عمر قصد زجر ابن عامر وحثه على التوبة وتحريضه على الإقلاع عن المخالفات ولم يرد القطع حقيقة بأن الدعاء للفساق لا ينفع ـ فلم يزل النبي ﷺ والسلف والخلف يدعون للكفار وأصحاب المعاصي بالهداية والتوبة) . (شرح النووي على صحيح مسلم ٣ /١٠٣ ـ ١٠٤) .

(٢) قال الحافظ ابن حجر : طهور بضم الطاء والمراد به ما هو أعم من الوضوء والغسل فتح الباري ١ /٢٤٥ .

وقال البيهقي : أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك : أنا عبدالله بن جعفر بن أحمد بن فارس ثنا يونس بن حبيب ثنا أبو داود الطيالسي . . إلخ (سنن البيهقي ١ /٤٧) .

وقال مسلم : حدثنا محمد بن رافع : حدثنا عبد الرزاق بن همام حدثنا معمر بن راشد عن همام بن منبه أخي وهب بن منبه قال : هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله ﷺ ـ فذكر أحاديث منها وقال رسول الله ﷺ لا تقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ[1] (الجامع الصحيح ١ /١٤٠ ـ ١٤١) .

وقال البخاري : حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي . قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن همام بن منبه أنه سمع أبا هريرة يقول قال رسول الله ﷺ : لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ قال رجل من حضرموت : ما الحدث يا أبا هريرة ؟ قال : فساء أو ضراط . (صحيح البخاري . فتح الباري ١ /٢٤٥) .

وقال البيهقي : أخبرنا أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحافظ :

ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا الحسن بن علي بن عفان العامري ثنا حسين بن علي الجعفي . . إلى آخر إسناد مسلم بلفظ :

قال رسول الله ﷺ ـ : لا يقبل الله صدقة من غلول ولا صلاة بغير طهور . (السنن الكبرى ١ /٤٢) .

وقال أبو داود الطيالسي : حدثنا يونس . قال حدثنا أبو داود . قال : حدثنا شعبة عن سماك بن حرب . قال : سمعت مصعب بن سعد يقول دخلوا على عبدالله بن عامر (أ) في مرضه الذي مات فيه فجعلوا يثنون عليه وابن عمر ساكت فقال : أما إني لست بأغشهم لك ولكني سمعت رسول الله ﷺ ـ يقول : إن الله عز وجل لا يقبل الصدقة من غلول ولا صلاة بغير طهور . (منحة المعبود ١ /٤٩) .

---

(١) قال النووي : وإنما اقتصر ﷺ على الوضوء لكونه الأصل والغالب . شرحه لصحيح مسلم ٣ /١٠٣ وقال ابن حجر : ولا يخفى أن المراد بقبول صلاة من كان محدثاً فتوضأ : أي مع باقي شروط الصلاة فتح الباري ١ /٢٤٥ .

إذن الوضوء شرط لصحة أي صلاة فهذه مسألة ثم رأينا عموم الآية الكريمة يقتضي الوضوء لكل صلاة ، ورأينا بجانب ذلك الأحاديث الصحيحة التي يفسر بها القرآن تنص على أن الصلاة لا تقبل بغير طهور ، فإذا وجد الوضوء صح الطهور وصحت الصلاة به فعلمنا من هذه الأحاديث أن الآية الكريمة إنما تقتضي الوضوء من غير المتوضىء إذا قام للصلاة ، وبهذا علمنا أن الوضوء ليس بشرط لصحة صلاة ثانية من مريد للصلاة وهو على وضوئه منذ إرادته صلاة سابقة .

وإذن فتجديد الوضوء على سبيل الوجوب أو الاستحباب لا يؤخذ من هذه الآية بعد هذا الإيضاح وإنما يطلب عليه دليل آخر إن وجد ، وتَطَلُّبُ هذا الدليل الآخر ليس من مسألتنا هذه .

وأما الوضوء في ذاته فهو عبادة مشروعـة على الاستحباب ثم يكون واجباً لغيره كالوضوء لمس المصحف ، ويكون شرطاً لغيره كالوضوء للصلاة ، ويكون مستحباً لذاته ولغيره كالوضوء للنوم .

وهذه مسألة مستقلة أيضاً لا نبحثها هنا .

وإذا قلنا الوضوء في ذاته عبادة مشروعة على الاستحباب ، فمعنى ذلك أنه لا يجب بأحد نواقضه وإنما يستحب ، فعلى سبيل المثال الخبث يجزىء عنه الاستجمار والاستنجاء ولو كان الوضوء واجباً من أجل الحدث لما أجزأ الاستجمار .

وإذا نقول الوضوء إنما يكون عن شيء لأجل شيء ، وقد يكون لأجل شيء بدون عن شيء .

فالوضوء يكون عن أحد نواقضه إذا أراد شيئاً يشرع له الوضوء استحباباً أو إيجاباً شرطاً .

ويكون عن أحد نواقضه إذا أراد تحصيل العبادة بالبقاء على وضوء وقد يكون لأجل شيء دون عن شيء إذا جدد الوضوء دون ناقض لأجل صلاة جديدة إذا فرض أن هذا التجديد مستحب أو واجب لصلاة جديدة وكون الوضوء شرطاً للصلاة يعني أن الصلاة لا تصح بغيره .

وكونه واجباً للصلاة ـ لأن شرطيته للصلاة تقتضي وجوبه ـ يعني أنه واجب بتراخي وقت الصلاة إلى آخر وقت للصلاة يسعه فيه الوضوء والصلاة فلو فاتته الصلاة لأنه لم يتوضأ حتى أدركه آخر الوقت لغير عذر لكان عليه وزر تضييع الصلاة ووزر تأجيل الوضوء .

وإذا بينا أن الوضوء عن شيء لأجل شيء سهل علينا إظهار ثمرة الخلاف في قول سراج الدين الهندي في شرح الهداية المعروف بالتوشيح : من قال لزوجته إن وجب عليك طهارة فأنت طالق .

قال أبو عبد الرحمن : إذا صح عندهم إيقاع الطلاق بهذه الصيغة فلا يقع عليها طلاق إذا أحدثت لأن الوضوء لا يجب بالحدث إلا بشرط مس المصحف أو أداء الصلاة وحينئذ يقع الطلاق عليها بآخر وقت الصلاة الذي لا يسع الصلاة والوضوء معاً إذا كان غير معذور بالتأخير .

أما تعلق بعض فقهاء الأحناف باللغة في تسمية الحدث أو الخبث سبباً للوضوء فأمره سهل لا يغير من واقع الأحكام الشرعية التي ذكرناها .

ولهذا نقول : إن الحدث والخبث سببان في مشروعية الوضوء لا في وجوبه . وهما سببان بمجاز لغوي ، لأنها وسيلتان في نقض طهارة من كان على طهارة قبل الحدث نتج عنهما سعي المسلم إلى الوضوء إذا كان يريد الجلوس على طهارة وقد قلنا آنفاً أن ما ينتج عنه شيء آخر يسمى سبباً في مجاز اللغة .

وقد مر بنا قول ابن الهمام في مناقشة من قال الحدث والخبث سببا وجوب الوضوء : إنهما ينقضانه فكيف يوجبانه . قال أبو عبد الرحمن : هذا الاعتراض غير وارد لأننا قلنا : هما سبب مشروعية وليسا سببي وجوب .

وإنما يرد الاعتراض بصورة أخرى هكذا ، الحدث والخبث ينقضان الوضوء فكيف يكونان سببين في مشروعيته !

قال أبو عبد الرحمن : شرع الله الوضوء عبادة لذاته على سبيل الندب وشرعه الله لغيره على سبيل الاستحباب وشرعه الله لغيره على سبيل الحتم كما في شرعية الوضوء للصلاة ، فالأمر الشرعي سبب لمشروعية الوضوء ووجوبه بمعنى لغوي هو أن الله جعل الوضوء وسيلة للمسلم في ممارسة بعض العبادات التي لا

تصح إلا بالوضوء أو يندب لها الوضوء ، ولم يكن هذا الوضوء وسيلة لعبادة أو لم يكن عبادة هو في ذاته إلا بسبب الأمر الشرعي الذي شرعه ، فحيثما وجد الوضوء بالصفة الشرعية وجدت العبادة .

وحيثما وجد الأمر الشرعي الذي شرع الوضوء وجد الوضوء من المسلم ، لأن المفترض في المسلم إطاعة الشرع بالامتثال للواجب المستمر والامتثال للمندوب ولو بعض المرات .

فهناك ارتباط بين الأمر الشرعي الموجب أو النادب للوضوء وبين إرادة المسلم المفترض فيه إطاعة الشرع ، وإذا فالأمر الشرعي يفضي إلى تحقيق المأمور به من قبل المسلم .

إذن الأمر الشرعي سبب للوضوء على سبيل المجاز ، لأن الأمر الشرعي أفضى إلى تحقيق الوضوء من قبل المسلم كإفضاء الحبل إلى الغاية التي توسل به إليها

إذا الأمر الشرعي سبب للوضوء من هذا الوجه اللغوي .

والحدث والخبث سبب للوضوء من وجه لغوي آخر ، وهو أن الأمر الشرعي شرع الوضوء ندباً أو إيجاباً لأغراض شرعية معينة كالصلاة بشرط أن يكون المسلم غير محصل لهذا الوضوء بسبب ناقض من نواقض الوضوء في عرف الشرع كالخبث والحدث ، فكان الحدث والخبث مانعين من تحصيل العبادة التي يجب لها الوضوء وكانا مانعين من زيادة الأجر في تحصيل العبادة التي يندب لها الوضوء ، إذن المسلم مضطر إلى الوضوء إذا وجب عليه عبادة لا تصح إلا بالوضوء وهو مضطر إلى الوضوء إذا أراد زيادة الأجر في عبادة يستحب لها الوضوء ، واضطراره لذلك بسبب المانع من حدث أو خبث . وفي مجاز اللغة أن الجوع يجوز أن يسمى سبباً لأكل الميتة ، لأن الجوع اضطر المسلم إلى أكلها .

ووجه المجاز أن الجوع نتج عنه الاضطرار كما نتج عن الحبل تحصيل المقصود .

وإرادة الصلاة فرضاً أو تطوعاً ، وكذلك تحتم إرادة الصلاة بدخول وقت المفروضة سبب لوجوب الوضوء بالنسبة لغير المتوضىء .

ووجه السببية أن الله جعل الوضوء وسيلة شرعية لأداء الصلاة ، ولم يوجب هذه الوسيلة إلا عند إرادة الصلاة ، أو تحتمها ، فكانت إرادة الصلاة أو تحتم إرادتها سبباً في وجوب الوضوء .

وليس معنى هذه السببية أن إرادة الصلاة وسيلة إلى تحصيل الوضوء ، وإنما وجه السببية بالمجاز اللغوي ، وهو أنه يلزم من إرادة الصلاة تحقيق الوضوء أولا وقد قلنا ان كل أمر يرتبط به أمر آخر على أي أشكال الارتباط يسمى سبباً في سعة اللغة ومجازها .

والوضوء قلنا : إنه شرط في صحة الصلاة ، وهذا لا يمنع من قولنا أيضا ان الوضوء من أسباب صحة الصلاة ، لأن بعض المقاصد تتحقق بسبب أو سببين وبعضها يتحقق بأسباب .

فلا مانع من كون الشيء سببا وشرطا في آن واحد ، ووجه ذلك لغة العرب وليس هو اصطلاح الفقهاء والأصوليين ، فالصلاة لا تصح إلا بالوضوء فكان الوضوء شرطا ، والصلاة تصح بالوضوء فكان الوضوء سببا والفرق بين ماكان سببا فحسب وبين ماكان شرطا وسببا في آن واحد .

هذا هو مقتضى لغة العرب أما قول الأصوليين : السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم فلا دليل عليه من لغة العرب ، ذلك أن الحبل وهو الذي أخذ منه عنوان السبب اسما لا وصفا يحصل به ـ بإذن الله ـ وجود المقصود ، فإذا عدم فلن يعدم المقصود به بسبب آخر ، فإن قيل اصطلاح الفقهاء والأصوليين يعني شيئا زائداً على اللغة وهو أن قولهم :

إرادة الصلاة سبب الوضوء :

يعني أنه يجب الوضوء عند إرادة الصلاة ، ولا يجب الوضوء إذا لم يردها : فالجواب من وجوه :

أولها : قولهم : إرادة الصلاة سبب وجوب الوضوء قضية صادقة ، لأنه يلزم من إرادة الصلاة تحقيق الوضوء بموجب الشرع .

أما قولهم : ولا يجب الوضوء إذا لم يرد الصلاة قضية غير صحيحة ، إذ

ربما وجبت الطهارة بسبب شرعي آخر وإن لم يرد الصلاة ، بل ربما كان واجبا لعبادة أخرى كمن يوجبه لتلاوة القرآن أو مسه .

والمنسجم مع لغة العرب أن يقال : السبب ما يحصل به المقصود إذا تخلفت الموانع ، وربما حصل المقصود بغيره ، ولا يجوز أن يقال : ويلزم من عدم السبب عدم المقصود ، ذلك أن لغة العرب لم تراع في التسمية حتمية تخلف المقصود بتخلف السبب وإنما راعت أغلبية حصول المقصود بحصول السبب فقط .

ثم نعود إلى الاعتراض الذي أوردناه بصورة جديدة وهو « الحدث والخبث ينقضان الوضوء فكيف يكونان سببين في مشروعيته ؟ » .

فنقول كما قال صاحب فتح القدير :

هما سببان في نقض وضوء سابق ومشروعيته وضوء لاحق ومن قال سبب الطهارة الحدث وهم المستدلون على ذلك بالطرد والعكس ـ أي الدوران ـ بينوا وجهة نظرهم بأن الطهارة تدور مع الحدث وجودا وعدما .

وعارض ذلك ابن عابدين بقوله :

الدوران هنا مفقود ، لأنه قد يوجد الحدث ولا يوجد وجوب الطهارة كما قبل دخول الوقت .

قال أبو عبد الرحمن : هذا رد جيد على أصل مذهبهم .

على أن هذا الرد عورض من قبل ابن نجيم بقوله :

« الحدث يجب به الوضوء وجوبا موسعا إلى القيام إلى الصلاة فحينئذ لم يتخلف الدوران » .

قال أبو عبد الرحمن : هذه المعارضة مجرد دعوى ، لأنه لم يرد نص بأن من أحدث وجب عليه الوضوء ، وإنما ورد النص بأن من أراد الصلاة فواجب عليه الوضوء عن الحدث ، فموجب الوضوء الصلاة لا الحدث ، وكون الحدث سببا في الوضوء لا يعني أنه موجب له ، ألا ترى أن الكرَّ سبب في صعود النخلة إذا أراد الصعود ، ولكنه غير ملزم له ، فقد يوجد السبب ولا يلزم التوسل به .

والقول بأن الحدث سبب في وجوب الوضوء وجوبا موسعا يتوقف أولا على البرهان على أن الحدث موجب للوضوء ثم ينظر في نوعية هذا الوجوب .

وعلى أي حال فنحن نقول :الحدث سبب للوضوء وإن لم يتم الدوران من ناحية العكس ، لأن المراعى في تسمية السبب لغة هو اطراد المسبب مع السبب دون مراعاة انعكاسه أي تخلفه بتخلف السبب .

ومعنى كون الحدث سبب الوضوء من ناحيتين :

أولاهما : أن الحدث نتج عنه الاضطرار إلى الوضوء إذا أريد لذاته أو لغيره .

وأخراهما : أن الوضوء رافع للحدث بمفهوم الشرع ، والصلاة مقتضية رفع الحدث فوجود الحدث اقتضى شرعا ما يرفعه وهو الوضوء فكان الحدث سببا للوضوء من وجه مجاز لغوي آخر هو قولنا وجود حرارة الشمس سبب لبناء الظل فنحن بمجاز اللغة نسمي الحرارة سببا لبناء الظل مع أن الحرارة ليست وسيلة لبناء الظل وإنما بناء الظل وسيلة لرفع الحرارة .

والسر في ذلك أن وجود الحرارة اقتضى يناء الظل كما يقتضي صعود النخلة سببا كالحبل .

وقول ابن العربي : « الوضوء يجب بالحدث لا من أجله » نعمقه بهذا التقسيم :

١ ـ إرادة الصلاة سبب وجوب الوضوء.فالوضوء وجب بإرادة الصلاة .

٢ ـ والوضوء شرط لصحة الصلاة ، فالوضوء وجب من أجل الصلاة وبها .

وجب من أجل الصلاة ، لأنه شرط في صحتها .

ووجب بالصلاة ، لأن الصلاة سبب في وجوبه .

٣ ـ إرادة الصلاة وقت وجوب الوضوء إذن يجب الوضوء عند إرادة الصلاة .

٤ ـ الحدث سبب مشروعية الوضوء لمن أراد التعبد بالوضوء دون أن يريده وسيلة لعبادة أخرى ، كما أنه سبب لمشروعية الوضوء الواجب .

إذن الوضوء شرع بسبب الحدث وغيره من نواقض الوضوء .

والوضوء شرع من أجل إزالة الحدث ، لأن الوضوء شرط لصحة الصلاة ، ولأن الطهارة من الحدث شرط لصحة الصلاة فشرع الوضوء لأجل إزالة الحدث لأجل الصلاة .

فبمجرد الحدث أصبح الوضوء مشروعاً .

وبالحدث وإرادة الصلاة أصبح الوضوء واجباً .

وقال أبو محمد :

« السبب أمر وقع فاختار الفاعل أن يوقع فعلا آخر من أجله ولو شاء أن لا يرفعه لم يوقعه ككون الذنب سببا لعقوبة المذنب » . (الأحكام ١ /٤٤) .

قال أبو عبد الرحمن : هذا تعريف بعيد عن مقاصد اللغة ومقاصد الأعراف العامة ومقاصد الأصوليين والفقهاء .

تبييت النية للصيام

الفقهاء في حكم تبييت النية للصيام على خمسة مذاهب هي :

١ ـ من قال يجزىء رمضان بالذات بدون تبييت نية وبدون إحداثها في النهار .

٢ ـ من قال يجزىء كل صوم فرضاً أو نفلًا بنية أثناء النهار قبل الزوال ما لم يكن أكل أو شرب أو جامع ، وأما قضاء رمضان والكفارات فلا بد من تبييت النية .

٣ ـ من قال يجزىء لكل أيام شهر رمضان تبييت نية واحدة في أول يوم منه تكفي عن تبييتها لكل يوم ، إلا أن يمرض فيفطر أو يسافر فيفطر فلا بد له من نية حينئذ مجددة ، أما التطوع فلا بد له من نية لكل ليلة .

٤ ـ من يفرق بين الفرض والنفل فيوجب تبييتها في الفرض ولا يشترطه للنفل .

٥ ـ من قال بوجوب تبييتها في كل صيام في الفرض والنفـل .

قال أبو عبد الرحمن : ونحن إن شاء الله ذاكرون أهل هذه الأقوال وحججهم ثم عاطفون عليها بالتحقيق والتقرير لما نراه أصوبها وألصقها بأوامر الشارع وقواعده ومقاصده .

المذهب الأول وحجته :

وهذا هو مذهب زفر بن الهذيل من الأحناف ، وقد ساق مذهبه ونقضه كل من الإمامين شمس الدين السرخسي وأبو محمد بن حزم[1] . قال زفر كما في المحلي من صام رمضان وهو لا ينوي صوما أصلا ، بل نوى أنه مفطر في كل يوم منه ، إلا أنه لم يأكل ولم يشرب ولا جامع فإنه صائم ويجزئه ، ولا بد له في صوم التطوع من نية قال أبو محمد : وحجته أن رمضان موضع للصيام وليس موضعا للفطر أصلا فلا معنى لنية الصوم فيه إذ لا بد منه قال أبو عبد الرحمن : ولزفر حجة من القياس ذكرها عنه الإمام السرخسي : وهو أنه قاس الصيام في رمضان على دفع الزكاة لفقير فإنه يجزىء عنه ولو لم ينو .

نقض أبي محمد لمذهب زفر :

١ ـ قول زفر : رمضان موضع للصيام فلا معنى لنية الصوم فيه إذ لا بد منه : حجة عليه لا له ، لأنه لما كان موضعا للصوم لا للفطر أصلا وجب أن ينوي ما افترض الله تعالى عليه من العبادة بذلك الصوم ، وأن يخلص النية لله تعالى فيها ولا يخرجها مخرج الهزل واللعب .

٢ ـ شهر رمضان أمرنا بأن نجعله وقتا للصوم ونهينا فيه عن الفطر إلا حيث جاءنا نص بالفطر فيه فهو وقت للطاعة ممن أطاع بأداء ما أمر به ، ووقت ـ والله ـ للمعصية العظيمة ممن عصى الله تعالى فيه وخالف أمره عز وجل فلم يصمه كما أمر . فإذ هو كذلك يقينا بالحس والمشاهدة فلا بد ضرورة من قصد إلى الطاعة المفروضة وترك المعصية المحرمة ، وهذا لا يكون إلا بنية لذلك ، وهذا في غاية البيان والحمد لله .

٣ ـ يلزم على قول زفر واحتجاجه الآنف : أن من لم يبق له من وقت صلاة الصبح إلا مقدار ركعتين فصلى ركعتين تطوعا أو عابثا أن يجزئه ذلك من صلاة الصبح لأن ذلك وقت لها لا لغيرها أصلا ، وهذا هو القياس إن كان القياس حقا[2] .

---

(١) المبسوط ج ٣ ص ٦٠ ـ ٦١ والمحلى ج ٦ ص ٤٥٨ ـ ٤٦٠ .
(٢) المحلى ج ٦ ص ٤٥٨ ـ ٤٦٠ .

وكان أبو الحسن الكرخي ـ كما قال شمس الدين السرخسي ـ ينكر هذا المذهب لزفر ويقول : مذهبه كمذهب الإمام مالك في هذه المسألة[1] ولم يعتبر الموفق بن قدامة خلاف زفر ، فقال : لا يصح صوم إلا بنية إجماعا فرضا كان أو تطوعا لأنه عبادة محضة فافتقر إلى النية كالصلاة[2] .

المذهب الثاني وحجته :

وهو مذهب أبي حنيفة ، قال النية فرض للصوم في كل يوم من رمضان أو التطوع أو النذر إلا أنه يجزئه أن يحدثها في النهار ما لم تزل الشمس ، وما لم يكن أكل قبل ذلك ولا شرب ولا جامع فإن لم يحدثها لا من الليل ولا من النهار ما لم تزل الشمس لم ينتفع بإحداث النية بعد زوال الشمس ولا صوم له وعليه قضاء ذلك اليوم وأما قضاء رمضان والكفارات فلا بد فيها من النية من الليل لكل يوم وإلا فلا صوم له ، ولا يجزئه أن يحدث النية في ذلك بعد طلوع الفجر[3] ـ وحجة أبي حنيفة : ما روي عن النبي ﷺ أنه أرسل غداة عاشوراء إلى قرى الأمصار التي حول المدينة : من كان أصبح صائما فليتم صومه ومن كان أصبح مفطرا فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم متفق عليه .

اعتراض ابن قدامة على مذهب أبي حنيفة :

قال الموفق بن قدامة : لم يثبت وجوب يوم عاشوراء ، فإن معاوية قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : هذا يوم عاشوراء ولم يكتب الله عليكم صيامه وأنا صائم فمن شاء فليصم ومن شاء فليفطر ، متفق عليه وسمي الإمساك هنا صياما تجوزا لأن صيام بقية اليوم ليس صياما شرعيا إلا من باب التجوز ، ووجوب الصيام تجدد في أثناء النهار فأجزأته النية كمن نذر صيام بقية يومه فإنها تجزئه النية أثناء النهار ولم تجب النية في التطوع من الليل لأنه قد يبدو له الصيام في أثناء النهار[4] قال شيخ الإسلام ابن تيمية : وصومهم يوم عاشوراء إن كان واجبا فإنما وجب عليهم من النهار لأنهم

---

(١) المبسوط ج ٣ ص ٦١ .

(٢) المغني م ٣ ص ٨٣ .

(٣) المحلى ص ٤٥٨ ج ٦ .

(٤) المغني م ٣ ص ٨٤ .

لم يعلموا قبل ذلك وما رواه بعض الخلافيين المتأخرين أن ذلك كان في رمضان فباطل لا أصل له . اهـ[1] . وقد ذكر ابن القيم عدة إشكالات أوردت على حديث عاشوراء ، وأجاب عنها فمن أراد التوسعة في البحث فليراجعها[2] .

جواب ابن تيمية على حديث عاشوراء :

ولا يرى تقي الدين بن تيمية أن في حديث عاشوراء حجة على إجزاء النية في صيام الفرض قبل الزوال وعدم لزوم تبييتها وإنما فيه الدليل على اقتران النية بالعلم بالوجوب فإنهم لما علموا بوجوب صيام عاشوراء أثناء النهار صاموه ، ومن المستحيل أن تتقدم النية على علمهم بالوجوب هذا على فرض وجوب صيامه ، فإن لم يكن واجبا فالأمر ظاهر قال ابن قيم الجوزية ـ وهذه طريقة شيخنا ، وهي كما تراها أصح الطرق وأقربها إلى موافقة أصول الشرع وقواعده وعليها تدل الأحاديث ويجتمع شملها الذي يظن تفرقه ويتخلص من دعوى النسخ بغير ضرورة وغير هذه الطريقة لا بد فيه من مخالفة قاعدة من قواعد الشرع أو مخالفة بعض الآثار[3] .

المذهب الثالث وحجته :

وهذا مذهب الإمام مالك وحجته في إجزاء نية واحدة لرمضان كله :

١ ـ أن رمضان كله كصلاة واحدة تكفي لها نية واحدة[4] .

٢ ـ واحتج أبو الوليد الباجي لإمامه بقول النبي ﷺ وإنما لكل امرىء ما نوى . والصائم في رمضان قد نوى جميع الشهر فوجب أن يكون له .

٣ ـ قال الباجي : ودليلنا من القياس أن هذا عبادة تجب في العام مرة فجاز أن تشملها نية كالزكاة[5] .

---

(١) القواعد النورانية ص ٩١ .

(٢) زاد المعاد ج ١ ص ١٦٤ ـ ١٦٨ .

(٣) زاد المعاد ج ١ ص ١٦٦ ـ ١٦٧ .

(٤) المحلى ج ٦ ص ٤٥٨ والمبسوط ج ٣ ص ٦٠ .

(٥) المنتقى شرح الموطأ للباجي ج ٢ ص ٤١ .

نقض ابن حزم والسرخسي للدليل الأول :

١ ـ صوم كل يوم عبادة على حدة ألا ترى أن فساد البعض لا يمنع صحة ما بقي !

٢ ـ يتخلل بين أيام رمضان زمان لا يقبل الصوم وهو الليل وقد يمرض أو يسافر أو تحيض المرأة فيبطل الصوم ويتخلله ما ليس منه وهو الفطر بخلاف أعمال الصلاة فلا يحول بينها بعمد ما ليس منها وإنما شهر رمضان كصلوات اليوم والليلة يحول بين كل صلاتين ما ليس بصلاة فلا بد لكل صلاة من نية فكذلك لا بد لصيام كل يوم من نية . ويقول أبو محمد : إن قياس كل أيام رمضان على أعمال صلاة واحدة لا يصح إلا على مذهب سعيد بن المسيب الذي يرى أن من أفطر يوماً من رمضان عامداً أو أفطره كله فالحكم سواء إذ يلزمه أن يقضي عن ذلك اليوم الذي أفطره شهراً كاملاً وقال في التشنيع على المالكية : فلا النص اتبعوا ولا الصحابة قلدوا ولا القياس صحبوا ولا الاحتياط التزموا[١] .

ابن رشد يخالف إمامه :

ويرى الإمام أبو الوليد محمد بن رشد في المقدمات : أن من شروط صحة الصيام النية لا يجزىء صوم بغير نية لحديث حفصة : من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له ، وعموم قوله ﷺ : إنما الأعمال بالنيات ، والصوم من أعمال القلوب . وقوله تعالى : وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ، والصيام من الدين فوجب أن تخلص العبادة لله به [٢] .

رأي الطحاوي من الحنفية :

ويرى الطحاوي ـ كزفر ـ أن الصوم ترك إذ هو الإمساك عن أشياء مخصوصة والترك لا يفتقر إلى نية .

رد ابن رشد :

فيجيب ابن رشد بأن من العبادات ما هو ترك لا يختص بزمن معلوم

---

(١) المحلى ج ٦ ص ٤٥٨ والمبسوط ج ٣ ص ٦٠ .
(٢) المقدمات الممهدات بحاشية المدونة ج ١ ص ١٧٧ - ١٨٠ .

كترك الزنا وشرب الخمر فهذا لا يحتاج إلى نية . وما هو ترك لا يختص بزمن معلوم كترك الأشياء المخصوصة التي يمسك عنها الصائم في شهر معروف أوله وآخره فتلزم النية عند أول الوقت كسائر العبادات ويؤيد ابن رشد مذهبه بقول النبي - ﷺ - كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فسماه عملاً لأنه من أعمال القلوب [١] .

المذهب الرابع وحجته :

وجوب تبييت النية للصوم المفروض ، وإجزاؤها أثناء النهار في صوم التطوع إذا لم يأكل ولم يشرب ولم يجامع وقبل أن تزول الشمس فإن زالت الشمس فإن كلمة أهل هذا المذهب تختلف في إجزائها أو عدمه ، ورجح ابن تيمية الإجزاء لآثار الصحابة في ذلك ، وهذا المذهب هو مذهب الشافعي وأحمد وهو أوسط الأقوال عند شيخ الإسلام [٢] . . وقال أبو إسحق الشيرازي من الشافعية ولا يصح صوم رمضان ولا غيره من الصوم الواجب إلا بنية من الليل لحديث حفصة [٣] وساق الإمام الشافعي قول ابن عمر : لا يصوم إلا من أجمع الصيام قبل الفجر ثم قال : وهكذا أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر ، قال فكان هذا - والله أعلم - على شهر رمضان خاصة وعلى ما أوجب المرء على نفسه من نذر أو وجب عليه من صوم فأما التطوع فلا بأس أن ينوي الصوم قبل الزوال ما لم يأكل ولم يشرب [٤] .

المذهب الخامس وحجته :

وهذا مذهب داود بن علي الظاهري وأبي محمد علي بن حزم قالوا : ولا يجزىء صيام أصلاً رمضان كان أو غيره إلا بنية مجددة في كل ليلة بصوم اليوم المقبل فمن تعمد ترك النية بطل صومه [٥] . وبمثل هذا يقول الشافعي وأحمد في صيام الفرض خاصة كما سبق ، ومالك قال بوجوب النية ولكن لم يوجب تجديدها كما سبق أيضاً .

---

(١) المصدر السابق .
(٢) القواعد النورانية ص ٩١ .
(٣) المهذب ج ١ ص ١٨٧ .
(٤) الأم ج ٢ ص ٩٥ .
(٥) المحلى ص ٤٥٧ ج ٦ .

أدلة الظاهرية :

١ ـ قال تعالى : وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين .

٢ ـ قال ـ ﷺ ـ إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى فصح أن لا عمل إلا بنية له ، وأنه ليس لأحد إلا ما نوى ، فصح أن من نوى الصوم فله صوم ومن لم ينوه فليس له صوم .

٣ ـ ومن طريق الإجماع :

أ ـ أنه قد صح الإجماع على أن من صام ونواه من الليل فقد أدى ما عليه ولا نص ولا إجماع على أن الصوم يجزىء من لم ينوه من الليل .

ب ـروى مالك في الموطأ والشافعي في الأم وابن وهب ـ كما في المحلى ـ عن ابن عمر وعائشة وحفصة أنهم قالوا : لا يصوم إلا من أجمع الصيام قبل الفجر . ولم يعرف لمن ذكر من هؤلاء مخالف من الصحابة فيكون إجماعا سكوتيا ، وبعض الأئمة يقوي الاحتجاج بما كان على هذه المثابة ، قال أبو محمد : فهؤلاء ثلاثة من الصحابة رضي الله عنهم ـ لا يعرف لهم مخالف لهم أصلا .

٤ ـ ما رواه أبو محمد عن طريق النسائي عن حفصة : أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال : من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له [(١)] قال أبو عبد الرحمن : ورواه غير النسائي : الترمذي وأبو داود وابن خزيمة وابن حبان وصححاه مرفوعا وأخرجه الدارقطني أيضاً [(٢)] .

٥ ـ واحتج الحنابلة بالإضافة إلى أدلة الظاهرية بما رواه الدارقطني عن عائشة عن النبي ـ ﷺ ـ قال : من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له وقال : إسناده كلهم ثقات [(٣)] قال أبو عبد الرحمن : كلا بل في إسناده عبد الله بن عباد وهو مجهول وقد ذكره ابن حبان في الضعفاء [(٤)] .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) نيل الأوطار ج ٤ ص ٢٠٧ .

(٣) المغني م ٣ ص ٨٣ .

(٤) نيل الأوطار ج ٤ ص ٢٠٧ .

اعتراضات الأئمة على حديث حفصة :

اختلف الأئمة في رفع ووقف حديث حفصة الآنف الذكر ، فقال ابن أبي حاتم عن أبيه لا أدري أيهما أصح لكن الوقف أشبه ، وقال أبو داود : لا يصح رفعه ، وقال الترمذي : الموقوف أصح ، وروي عن البخاري أنه قال : هو خطأ وهو حديث فيه اضطراب والصحيح عن ابن عمر موقوف ، وقال النسائي الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه وقال أحمد : ما له عندي ذلك الإسناد ، وقال الحاكم في الأربعين صحيح على شرط الشيخين وقال في المستدرك : صحيح على شرط البخاري ، وقال البيهقي : رواته ثقات إلا أنه روي موقوفا وقال الخطابي أسنده عبد الله بن أبي بكر والزيادة من الثقة مقبولة [١] وهذا الحديث وقفه كل من الإمام مالك وعبيد الله ويونس وابن عيينة والزهري ومعمر ، ولم يرفعوه ، ولم يرفعه إلا ابن جريج فخالف كل من وقفه [٢] .

ولكن رغم كل ذلك فالحديث صحيح الإسناد عند أبي محمد :

١ ـ لأن ابن جريج أسنده إلى النبي ـ ﷺ ـ وهو ثقة لا يتأخر عن أحد من هؤلاء الأئمة ـ الذين وقفوه ـ في الثقة والحفظ ، وزيادة الثقة مقبولة كما تقرر في الأصول .

٢ ـ أغلب من رد هذا الحديث يرى أن المرسل له حكم المسند .

٣ ـ أن الاختلاف في رفعه أو وقفه يزيد الخبر قوة [٣] قال الإمام الشوكاني : قال ابن حزم ذلك لأن من رواه مرفوعا فقد رواه موقوفا باعتبار الطرق [٤] .

التحقيق

قال أبو عبد الرحمن : ويتضح من كل ما سبق ومما استقرأناه من الأدلة

---

(١) المصدر السابق .

(٢) المحلى ج ٦ ص ٤٥٩ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) نيل الأوطار ج ٤ ص ٢٠٧ جامع العلوم والحكم لابن رجب في شرح حديث إنما الأعمال بالنيات .

والتعليلات أن تبييت النية شرط في صوم الفرض والتطوع على السواء ، وجواب شيخ الإسلام ابن تيمية على حديث عاشوراء في غاية الوجاهة وحديث حفصة صحيح الإسناد عن ابن جريج الذي رفعه ، فإسناده حجة وإن وقفه غيره كما تقرر في الأصول وعلى فرض غض البصر عن إسناد ابن جريج فإن الأدلة غيره من القرآن والسنة والإجماع كافية ولا يخالفها إلا مقايسة الباجي وزفر وخطؤها من جهة النظر أمر ظاهر ، وهذا ولا بد من ملاحظة ثلاثة أمور :

١ ـ إن صيام التطوع نوعان : صوم يوم معين ندب الشارع إليه كصيام ست من شوال لا بد فيه من تبييت النية لتمييز المقصود بالعمل ، وصوم تطوع ليوم لم يعينه الشارع ، فهذا إن صحت الآثار عن الصحابة بإجزاء صيام تطوع بنية مستحدثة حملت على هذا النوع .

٢ ـ لا بد من ملاحظة القاعدة التي ذكرها الحافظ ابن رجب في تقسيم النية إلى عمل مقصود ومقصود بالعمل [1] وإن النية التي أوجبناها هي نية المقصود بالعمل ـ أعني نية الإخلاص ـ أما نية العمل المقصود فلم نتعرض لتحقيقها في هذا المبحث ، وزفر إنما أراد بالنية ـ التي لم يشترطها لصيام رمضان ـ نية العمل المقصود بدليل أنه علل بكون رمضان محلا للصوم ، ولذا صحح الكرخي مذهبه قال أبو عبد الرحمن : وهذا كل ما لاح في هذه العجالة .

٣ ـ وثالث تلك الأمور : أن شيخ الإسلام ابن تيمية قال في فتوى له : ـ كل من علم أن غداً من رمضان وهو يريد صومه فقد نوى صومه سواء تلفظ بالنية أو لم يتلفظ وهذا فعل عامة المسلمين كلهم ينوي الصيام [2] .

---

(١) راجع شرحه لحديث إنما الأعمال بالنيات بكتابه جامع العلوم والحكم .

(٢) مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ابن قاسم ج ٢٥ ص ٢١٥ .

المشروع للأمة المحمدية
في ضبط شهورها وأعوامها

السنة الشمسية ثلاث مئة وخمسة وستون يوما ، محسوبة بدورة الشمس في بروج الفلك الاثني عشر .

وللسنة القمرية ثلاث مئة وأربعة وخمسون يوما ، وإنما كانوا يقولون السنة ثلاث مئة وستون يوما جريا على ما هو معتاد في لسان العرب من جبر الكسر .

وأيام السنة القمرية محسوبة بمسير القمر في منازله الثمان وعشرين منزلة التي يسيرها في ثمان وعشرين ليلة ، ثم يستتر ليلة أو ليلتين .

والسنة القمرية إثنا عشر شهراً منها ستة كل شهر منها تسعة وعشرون يوما ، ومنها ستة كل شهر منها ثلاثون يوما .

وإنما كانت السنة القمرية اثني عشر شهرا ، لأنه يراعى في ذلك عودة القمر اثنتي عشرة عودة إلى الشمس ، ويحصل فرق بين السنتين مقداره أحد عشر يوما ، بسببه تختلف الفصول فتارة يكون شهر محرم في الصيف ، وتارة في الشتاء وتارة في الخريف .. إلخ .

قال أبو عبد الرحمن : ولعدم تمكننا في هذه الصنعة ضربنا صفحا عما يذكرونه في العدد والحساب ، وما هو معتبر عند الأمم من التوقيت بالسنة الطبيعية والشهر الطبيعي ، أو السنة العددية والشهر العددي أو السنة الطبيعية والشهر العددي ، أو السنة العددية والشهر الطبيعي ومن أحب أن يعرف طرفا

مما قيل في هذا الموضوع فليراجع المجلد الأول من القانون المسعودي ، والرسالة الهلالية لابن تيمية ، والرسالة المنسوبة إلى جعفر الصادق ، ومباحث صبح الأعشى ونهاية الأرب ، وكتب التفسير وأخص منها الجواهر لجوهري طنطاوي عند تفسيرهم لآيات ﴿ وآية لهم الليل نسلخ منه النهار ، والقمر قدرناه منازل ، إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا ، إنما النَّسِيء زيادة في الكفر ، الشمس والقمر بحسبان ﴾ ،وغير ذلك من الآيات وليراجع كتاب نللينو عن الفلك عند العرب ، فإنه يهديه إلى كثير من المراجع ، وبعض الموسوعات الحديثة التي شارك فيها غربيون مختصون .

وإنما أعرضنا عن الخوض في ذلك لأنه شيء لا نحسنه ، فالبحث فيه من التكلف ، ومن القفو لما ليس لنا به علم وقد لا يتعلق به حكم من الأحكام التي سنذكرها .

قال أبو عبد الرحمن : المشروع في التوقيت للأمة أن تحتسب شهرها قمريا وحولها عدديا ، فيكون شهرها ما بين الهلالين ، ويكون حولها اثني عشر هلالا برهان ذلك :

١ - قوله تعالى : ﴿ يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج ﴾ .

والهلال علم على القمر إلى ليلتين من أوله - كما قال أبو الهيثم - وهو علم على الشهر ، فلا اعتبار بالعدد بعد نصب القمر علامة ، فبطلوع كل هلال يبدأ شهر وينتهي آخر . هذا معنى أنها مواقيت ، فصح بهذه الآية الكريمة أن الشهر قمري في الملة الإسلامية .

٢ - قوله تعالى : ﴿ إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا ﴾ .

فهذه الآية الكريمة : دليل على أن الحول عددي ، وليس بطبيعي - أعني لم يراع فيه دورة الشمس - .

٣ - لم يثبت تاريخيا أن المسلمين ضبطوا أوقاتهم بغير ما ذكرناه آنفا .

٤ - جعل الله لنا التوقيت بدورة القمر ، لا بدورة الشمس ، لأنه سبحانه

وتعالى يقول : ﴿ هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ﴾ .

فكون القمر نورا والشمس ضياء لا يوجب علم ذلك تقدير منازل القمر ، فقوله : لتعلموا عدد السنين والحساب معلق بقوله ، وقدره منازل ففي القمر معنى زائد ، ولم يتعلق بالشمس حكم العلم بالحساب ، لأنه سبحانه وتعالى لم يذكر انتقال الشمس في البروج بمقابل دورة القمر في منازله .

قال أبو عبد الرحمن : وإذ صح كل ما ذكرناه ، فإن ما يوجبه الله من صوم وحج وعدة وحمل ورضاع إنما يضبط بحالات الهلال في زيادته ونقصانه ، أما ما يوجبه الناس على أنفسهم من نذور ومداينات ومواعيد ، فيضبط بما يجري عليه العرف .

قال أبو عبد الرحمن : قد صح مما ذكرناه آنفا أن توقيت الأمور الشرعية يضبط بالهلال وهنا نبين أن ذلك منقبة للمسلمين وتيسير عليهم . برهان قولنا :

١ ـ أن الهلال أمر طبيعي ظاهر عام يدرك بالأبصار ، وأصح المعلومات ما شوهد بالأبصار وليس للمواقيت حد ظاهر عام يشترك الناس في معرفته إلا الهلال والهلال ـ في مادته اللغوية ـ يدل على البيان والظهور . قال السيد رشيد رضا : إن التوقيت بالهلال يسهل على العالم والجاهل بالحساب ، وعلى أهل البدو والحضر .

وأما السنة الشمسية فإن شهورها تعرف بالحساب ، فهي لا تصلح إلا للحاسبين ، ولم يقدروا على ضبطها إلا بعد ارتقاء العلوم الرياضية بزمن طويل .

٢ ـ أن الحول ليس له حد ظاهر في السماء كما يحد الشهر بالهلال المرئي ، فكان لا بد فيه من العدد .

٣ ـ قال ﷺ : صوموا لرؤ يته وأفطروا لرؤ يته ، فكان الصوم لرؤ يته أمرا يقينيا ، والإفطار لعدم رؤ يته ـ لأي عائق ـ أمر يقيني أيضاً أما حساب سير الشمس فإنما يدركه الحاسبون المختصون بالتقريب .

٤ ـ لا يمنع التوقيت بالهلال من الانتفاع بالحساب الشمسي ، فله فوائد أخرى كمعرفة مواسم المطر وحالات الجو وأوقات البذور والحرث وما أشبه ذلك .

إنما يعرف الهلال بالرؤية
لا بالحساب ولا بالعدد

قال أبو عبد الرحمن : صح أن المشروع للأمة الإسلامية أن تؤقت بالسنة القمرية ، وصح أن ذلك فضيلة ومنقبة ، وهنا نريد أن نبين أن هذا الهلال الذي يجب أن نؤقت به إنما يترتب الحكم الشرعي على رؤيته ولا اعتبار بالعدد والحساب وقد فرق الشوكاني في تفسيره (ج ٢ ص ٢١٣ الطبعة الأخيرة) بين العدد والحساب ، وبين القلقشندي في صبحه وابن تيمية في الرسالة الهلالية بعضاً من طرقه الحسابية والعددية ، ولقد كان أبو الريحان البيروني يستطلع كثيراً من الحوادث التاريخية بطرق حسابية تجدها في قانونه المسعودي ، ولقد تعرض الشيخ أبو تراب الظاهري لمسألة من ذلك ، وهي إنكار البيروني أن الرسول ﷺ دخل المدينة وهم يصومون يوم عاشوراء فكان في رده ـ حفظه الله ـ ما يقنع .

قال أبو عبد الرحمن : فلو لم ير الهلال ليلة الثلاثين لوجب إكمال عدة الشهر ثلاثين يوماً بغض النظر عن تقويم أم القرى ـ مثلاً ـ ، وكذلك لو قال أحد المنجمين : الهلال الليلة فلا عبرة بقوله ، وإنما العبرة بالرؤية وكذلك لو قيل : ثبت أن الشهور الثلاثة السابقة كانت كلها ناقصة فلا بد أن يكون الشهر تاماً .

قال بعضهم :

لا يتوالى النقص في أكثر من ثلاثة من الشهور يا فطن
كذا توالي خمسة مكمله . هذا الصواب وسواه أبطله

وليس معنى عدم الاعتبار بالحساب أنه لا يصح ، فقد يكون الهلال صحيحاً ، ولكن الشرع إنما نصب لنا العلامة بالرؤية نصوم لرؤيته ونفطر لرؤيته ، لا حرج علينا إذا أفطرنا والهلال طالع فعلاً ، لأننا لم نره ، فلنا من ديننا سعة ويسر .

وقد ذهب مطرف بن عبدالله بن الشخير - وهو من كبار التابعين - وابن قتيبة إلى أنه يعول على الحساب عند الغيم بتقدير المنازل واعتبار حسابها في صوم رمضان ، وهو مذهب الروافض ودليلهما قوله - ﷺ - : فإن غم عليكم فاقدروا له : أي استدلوا عليه بمنازله ، وقدروا إتمام الشهر بحسابه ، وذهب إلى هذا أيضاً بعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة ، وقالوا : يعتبر في ذلك بقول المنجمين . قال ابن العربي : وقد زل بعض أصحابنا ، فحكي عن الشافعي أنه قال : يعول على الحساب ، وهي عثرة لا لعاً لها، وقال ابن رشد : والمعروف له المشهور عنه أنه لا يصام إلا برؤية فاشية أو شهادة عادلة كالذي عليه الجمهور .

قال أبو عبد الرحمن : وفي الأيام علق الهلال بالرؤية ولم يذكر الحساب فعزو هذا المذهب إليه غير ثابت . وقال أبو إسحاق الشيرازي : وإن غم عليهم الهلال وعرف رجل الحساب ومنازل القمر وعرف بالحساب أنه من شهر رمضان ففيه وجهان قال أبو العباس - يعني ابن سريج : يلزمه الصوم لأنه عرف الشهر بدليل فأشبه إذا عرف بالبينة .

قال أبو عبد الرحمن ودليلنا على عدم جواز الصيام بالحساب :

١ - قوله - ﷺ - : لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له . رواه البخاري ومسلم والنسائي عن ابن عمر ، فصح بهذا أن الصيام والإفطار منوطان بالرؤية ، فإن كانت صحوا ولم ير أو حال دون رؤيته سحاب قدر له .

ومعنى اقدروا له شامل لكل ما يحصل به معرفة مقدار الشهر من حساب أو عدد ، ولكن الروايات الأخرى (التي فيها : ثلاثون يوماً) . حددت المعنى المطلوب ، فاتضح أن قوله اقدروا له بمعنى أكملوا عدته ثلاثين يوماً والروايات

الآنفة الذكر (وإن اختلفت الفاظها) لا تحيل المعنى ، ولا يستبعد أنه - ﷺ - عبر بكل هذه الألفاظ ، فكل ما ذكر له رمضان ، أو كلما هل هلاله ذكر أمته بهذا الحكم .

قال أبو عبد الرحمن : ولا يعجبنا ما ذهب إليه الإمام أبو جعفر الطحاوي في مشكل الآثار إذ يقول :

إن أحسن ما قيل في قوله - ﷺ - :

« فاقدروا له » : أي اعرفوا حسابه بمنازله ، وأن هذا يخفى على أكثر الناس ، فرد الأمر إلى ما يتساوون فيه ، وهو إكمال العدة ثلاثين يوماً فصار هذا ناسخاً . قال أبو عبد الرحمن : كلا ! فليس في الحديث ما يشعر بالنسخ ولم يعرف تاريخ الحديثين ليتميز المتقدم من المتأخر ، فهي دعوى عارية من البرهان ، وأرى أن الرسول ﷺ لم يقصد إلا إكمال العدة ثلاثين يوماً ، لأن كلمة اقدروا له محتملة - كما قلنا - عدة معان ، فجاء النص بإكمال ثلاثين يوماً ، فتحدد المعنى المطلوب .

ولسنا - أيضاً - نذهب إلى قول ابن سريج :

«اقدروا له» خطاب للخاصة الذين يعرفون الحساب و«أكملوا العدة» خطاب للعامة . اهـ . قال أبو عبد الرحمن : لأنها دعوى بلا برهان ، وهي تقسم المسلمين طائفة تصوم وطائفة تفطر ، وهذا يخالف قوله ﷺ : صومكم يوم تصومون ، ويخالف مقصد الشريعة في الحظ على الجماعة .

٢ - روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر - رضي الله عنهما - عن النبي - ﷺ - أنه قال : إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا ، يعني مرة تسعة وعشرين ، ومرة ثلاثين . وهذا الحديث يستدل به شيخ الإسلام ابن تيمية على أن الحساب محرم منهي عنه :

(أ) لأنه أخبر أن الأمة التي اتبعته هي أمة الوسط ، أمية لا تكتب ولا تحسب ، فمن كتب أو حسب لم يكن من هذه الأمة في هذا الحكم ، بل يكون قد اتبع غير سبيل المؤمنين .

(ب) وليس المعنى : أن من كان من هذه الأمة فلا ينبغي له أن يكتب ولا يحسب ، لأنه غير ظاهر اللفظ ، فإن ظاهره خبر والصرف عن الظاهر إنما يكون لدليل يحوج إلى ذلك .

(جـ) ولا يقال : إن الحساب غير منهي عنه بنص هذا الحديث ، بل يدل على أنه ليس بواجب ، وإلا فهو جائز ، لأن الأمية صفة نقص فصاحبها بأن يكون معذوراً أولى من أن يكون ممدوحاً ، وإنما لا يقال ذلك ، لأن من الأمية ما هو محرم ، ومنها ما هو مكروه ، ومنها ما هو نقص ، ومنها ما هو كمال والأمية هنا في الاستغناء بالرؤية عن الحساب صفة كمال ومدح من وجوه :

« من جهة الاستغناء عن الكتاب والحساب ، بما هو أبين منه وأظهر ، وهو الهلال ومن وجهة أن الكتاب والحساب هنا يدخلهما غلط ومن جهة أن فيهما تعباً كثيراً بلا فائدة ، فإن ذلك شغل عن المصالح ، إذ هذا مقصود لغيره لا لنفسه » .

قال أبو عبد الرحمن : ولا يحسبن متسرع أننا نسوق هذا الكلام (عن شيخ الإسلام) مهاجمين علم الهيئة ، ومقللين من ثمراته الطيبة التي ارتقت في هذا العصر ، فلنا أن نستفيد من هذا العلم (إلا في مسألة الصيام وما في حكمها !) لأنها أمور شرعية تعبدية والذي تعبدنا بالصيام ـ جل شأنه ـ اختار لنا أسهل الأمور وهو أن نصوم إذا رأينا الهلال ، ونفطر إذا رأيناه ، فإن لم نره فعلينا أن نصوم ثلاثين يوماً .

ولو أن علم الهيئة يرشدنا إلى أن الشهر يهل هذه الليلة ـ أخذاً باليد ! ـ لم يكن من الجائز أن نعتبر إلا الرؤية أو إكمال العدة وإلا كنا معتسفين طريقاً لم يرد منا سلوكه ، والله لا يعبد إلا بما شرع ، والرسول ﷺ يقول : « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد ! » وبالله نتأيد .

قال أبو عبد الرحمن : سبق قول ابن سريج : « أن من عرف الشهر بالحساب يلزمه الصيام لأنه عرفه بدليل . ا هـ » .

وجوابنا عليه أن نقول هبه عرفه بدليل ، ولكن هذا الدليل لم يكن في أثر

ما مناطاً للحكم ، بل قال ﷺ : صوموا لرؤ يته وأفطروا لرؤ يته . ا هـ . فإن لم تكن الرؤ ية فإكمال ثلاثين يوماً وأقل ما في الأمر أنهم يعتبرون في العبادة ما هو غير معتبر شرعاً[1] .

---

(١) قال أبو عبد الرحمن : إذا دل اللفظ على معنيين فأكثر سمي مشتركاً ، كالعين : لفظ واحد ، يطلق على عدة معان والأضداد داخلة في المشترك اللفظي ، (للفائدة يراجع المزهر للسيوطي ج ١ ص ٢٦٩ - ٥٠٧) وللأصوليين خلاف طويل في المعنى المراد من اللفظ المشترك أهو كل معانيه بمثابة اللفظ العام (كما يقول أصحاب الشافعي) . أم لا يمكن أن يشمل جميع معانيه - كما يقول أصحاب أبي حنيفة - أم أنه يعم في النفي ولا يعم في الإثبات - كما قال آخرون - قال أبو عبد الرحمن : والذي نختاره : أن اللفظ المشترك لا يرد في كلام ويراد منه جميع معانيه إلا في عبارات يراد بها الإلغاز والتورية ، شريطة أن لا تتضاد المعاني ، واللفظ المشترك يحمل على المعنى الظاهر الراجح إما بحقيقة الوضع وإما بقرينة ظاهرة صارفة ، ومن ثم فكلمة - اقدروا - شاملة للحساب والعدد وإكمال الثلاثين ، ثم تعين الحمل على إكمال الثلاثين للروايات الأخرى ، وبالله التوفيق . راجع : أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص ١٦٠ - ١٦٢ ومباحث الآمدي - في أحكامه - في الفصل الرابع في الاسم ص ١٨ فما بعدها .
وفتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية جمع ابن قاسم ج ٢٥ ص ١٣١ - ٢٠١ وفتح الباري للحافظ ابن حجر ط م الحلبي عام ١٣٧٨ ج ٥ ص ٢٣ - ٢٩ .
والمنتقى شرح الموطأ للإمام أبي الوليد الباجي الطبعة الاولى ط م السعادة عام ١٣٣١ هـ ج ٢ ص ٣٨ وبداية المجتهد لأبي الوليد ابن رشد ط م الاستقامة ج ١ ص ٢٧٥ والفروق لشهاب الدين القرافي وتهذيب الفروق لمحمد علي حسين ط م دار الحياة الكتب العربية الطبعة الأولى عام ١٣٤٤ هـ ج ٢ ص ١٧٨ - ١٨٩ والمهذب لأبي إسحاق الشيرازي ط م الحلبي عام ١٣٧٩ ج ١ العلمية عام ١٣١٣ هـ ج ١ ص ٢٦١ وسبل السلام للصنعاني ط م الحلبي عام ١٣٧٩ ج ٢ ص ١٥٢ ونيل الأوطار للشوكاني ط م الحلبي ١٣٧١ هـ ج ٤ ص ٢٠١ - ٢٠٢ وزاد المعاد لابن قيم الجوزية ط م الحلبي عام ١٣٦٩ ج ١ ص ١٥٧ والمعتصر من المختصر من مشكل الآثار لأبي المحاسن الحنفي ط م حيدر أباد الدكن عام ١٣٦٢ ج ١ ص ١٣٨ - ١٣٩ والجواهر للحكيم طنطاوي جوهري ط م الحلبي عام ١٣٥٠ ج ١٧ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ج ١٨ ص ١٩٩ - ٢٠٠ .
وأحكام القرآن للقاضي أبي بكر بن العربي ط م الحلبي عام ١٣٧٨ ج ١ ص ٨٢ وتفسير الرازي ط م البهية الطبعة الأولى ج ٥ ص ١٣٢ وتفسير المنار لمحمد رشيد رضا ط م القاهرة عام ١٣٨٠ ج ٢ ص ٢٠٢ وج ١١ ص ٣٠٣ والجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله محمد أحمد القرطبي ج ٢ ص ٢٩٣ الطبعة الأخيرة مصورة .

من رأى الهلال فلا ينفرد عن المسلمين بصيام أو فطر

قال أبو عبد الرحمن : صح أن المشروع للأمـة الإسلامية أن تؤقت بالسنة القمرية ، وصح أن ذلك فضيلة ومنقبة ، وصح أن المعتبر في معرفة الهلال الرؤية لا الحساب ولا العدد ، وصح أن من يصدق خبره ـ من ذكر ، حر أو عبد أو أنثى حرة أو أمة ـ تقبل شهادته ، وصح أنه لم يجد في الشرع عدد معين للشهادة على رؤية الهلال وهنا نريد أن نبين الحكم في من رأى الهلال وحده ولم تقبل شهادته ، أو لم يشهد أو كان في محل بعيد فلم تبلغ شهادته ، فهل يصوم وإن أفطر الناس ، أو يفطر وإن صام الناس ؟

قال أبو عبد الرحمن : المذاهب في هذه المسألة ثلاثة : يفطر مطلقاً ، أو يصوم مطلقاً ، أو يفطر إذا رأى هلال شوال وتفصيل هذه المذاهب ونسبتها إلى قائليها واستعراض أدلتهم كما يلي :

المذهب الأول :

ذهب الإمام أبو محمد بن حزم ومحمد بن إدريس الشافعي وأبو ثور والأمير الصنعاني إلى أن من رأى هلال رمضان وحده يصوم وإن أفطر الناس ، وإن رأى هلال شوال وحده أفطر وإن صام الناس ، فإن خشي أذى أخفى صومه أو فطره . قال الشافعي : إذا رأى الرجل هلال رمضان وحده يصوم ، لا يسعه غير ذلك ، وإن رأى هلال شوال فيفطر ، إلا أن يدخله شك أو يخاف أن يتهم على الاستخفاف بالصوم .

أدلة هذا المذهب :

١ ـ قال تعالى : ﴿ لا تكلف إلا نفسك ﴾ وقال ﴿ ولا تكسب كل نفس إلا عليها ﴾ . استدل بهما ابن حزم .

٢ ـ قال تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ . قال ابن حزم : فمن رآه فقد شهده .

٣ ـ قال ﷺ : صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن النبي ﷺ قد أوجب الصيام والفطر للرؤية والرؤية إنما تكون بالحس .

المذهب الثاني :

من رأى وحده هلال رمضان يصوم وإن أفطر الناس ولكنه لا يفطر إن رأى هلال شوال وحده . وهذا هو المشهور من مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد والليث بن سعد وأصحاب الرأي وابن المنذر قال في مدونة سحنون :

« قلت : أرأيت من رأى هلال رمضان وحده أيصوم إذا رد الإمام شهادته ؟ فقال : نعم . قلت : وهذا قول مالك ؟ قال : نعم » اهـ . بتصرف وروى ابن وهب عن مالك ـ في الذي يرى هلال رمضان وحده ـ : أنه يصوم لأنه لا ينبغي له أن يفطر وهو يعلم أن ذلك اليوم من شهر رمضان . ومن رأى هلال شوال وحده فلا يفطر ، لأن الناس يتهمون على أن يفطر منهم من ليس مأموناً ، ثم يقول : أولئك إذا ظهر عليهم قالوا : قد رأينا الهلال .

وقال الموفق بن قدامة : المشهور في المذهب أنه متى رأى الهلال واحد لزمه الصيام عدلاً كان أو غير عدل ، شهد عند الحاكم أو لم يشهد ، قبلت شهادته أو ردت . اهـ .

ورجح ذلك شمس الأئمة السرخسي في المبسوط ، واستدل له ، وقال ابن رشد وشذ مالك ، فقال : من أفطر وقد رأى الهلال وحده فعليه القضاء والكفارة ، وقال أبو حنيفة : عليه القضاء فقط .

أدلة هذا المذهب :

١ ـ لما تيقن دخول شهر رمضان لزمه صومه ، كما لو حكم به حاكم .

٢ - تيقنه لا يزيله شك غيره .

٣ - وجوب الصيام برؤية الهلال أمر بينه وبين ربه فلا يؤثر فيه الحكم والمراد بالحكم عدم صيام الناس .

٤ - كان لزمه الصوم قبل أن ترد شهادته فكذلك بعد أن ردت .

٥ - لم يجز له الإفطار إذا رأى هلال شوال وحده ، وعليه الاستمرار في الصيام للاحتياط . قال ابن رشد : وإنما فرق بين هلال الصوم والفطر لمكان سد الذريعة حتى لا يدعي الفساق أنهم رأوا الهلال ، فيفطرون وهم بعد لم يروه .

٦ - قال محمد بن أبي حرملة : أخبرني كريب أن أم الفضل بعثته إلى معاوية بالشام ، قال : فقدمت الشام ، فقضيت حاجتها ، واستهل علي هلال رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر ، فسألني عبدالله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال : متى رأيتم ؟ فقلت : رأيناه ليلة الجمعة . قال : أنت رأيت ليلة الجمعة ؟ قلت : نعم ، ورآه الناس فصاموا وصام معاوية . قال : ولكن رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين يوماً أو نراه ، فقلت : أولا تكتفي برؤية معاوية وأصحابه ؟ قال : لا ، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ . رواه النسائي بهذا اللفظ ، ورواه الجماعة إلا البخاري .

فهذا كريب رأى الهلال ، والظاهر أن ابن عباس أمره أن يصوم ويخالف يقين نفسه ، ولذا قال محمد بن الحسن يجب موافقة الناس وإن خالف يقين نفسه .

ويرى أبو محمد بن حزم وتقي الدين بن تيمية أن أهل هذا المذهب متناقضون ، حيث فرقوا بين الهلالين .

المذهب الثالث :

من رأى هلال رمضان وحده ، فلا يصم حتى يصوم الناس ، ومن رأى هلال شوال وحده فلا يفطر حتى يفطر الناس وهذا مذهب عمر بن الخطاب -

وحده يصوم ، إذ قد دخل ميقات الصوم ودخل شهر رمضان في حقه ، ومن قال : إن الهلال ما استهل به الناس واشتهر عندهم فمذهبه أن من رآه وحده لا يصوم ، والدليل على شرط كونه هلالاً هو شهرته بين الناس واستهلال الناس به أنه لو رآه عشرة فردت شهادتهم ، أو رأوه ولم يشهدوا به لكان حكمه أنه لم ير حيث لم يشتهر .

٤ - عدم وجوب صيامه إذا رآه وحده إنما ثبت قياساً على شهر النحر قال ابن تيمية : ما علمت أن أحداً قال من رأى هلال ذي الحجة يقف وحده دون سائر الحاج ، وأنه ينحر في اليوم الثاني ويرمي جمرة العقبة ويتحلل دون سائر الحاج .

٥ - القول بأنه لا يصوم إذا رأى هلال رمضان وحده لأنه محكوم به عند الناس أنه من شعبان فأشبه التاسع والعشرين من رمضان .

٦ - إذا ردت شهادته في صيام هذا اليوم كان ذلك اليوم غير محل للصوم بالنسبة للجماعة فكذلك بالنسبة للواحد .

التحقيق :

قال أبو عبد الرحمن : الذي نرتضيه في هذه المسألة أن من رأى هلال رمضان وحده لا يصوم إلا بصيام المسلمين ، وأن الذي يرى هلال شوال وحده لا يفطر إلا بإفطار المسلمين ، لا نستثني من ذلك إلا حالة واحدة وهي أن يرى الهلال من كان في معزل بعيد عن الجماعة لا يستطيع أن يبلغ الناس برؤ يته في ذلك اليوم ، وهذا معنى قول شيخ الإسلام ابن تيمية : إلا أن يكون في مكان ليس فيه غيره ، فهذا يصوم ويفطر برؤ يته ، لأنه لا يعلم هل صام الناس ، أم لم يصوموا ، وبهذا لم يكن شاذاً عن الجماعة .

والمذهب القائل أن من رآه وحده يصوم ويفطر ، لا يهمه أصام الناس أو أفطروا مذهب قوي لم يشتط في أدلته ، ولكن حديث: صومكم يوم تصومون ، ومقصد الشريعة في اتفاق جماعة المسلمين هما اللذان جعلانا نرجح غيره ، ولولا هذا الدليل وذلك الاعتبار لما ارتضينا غير هذا المذهب .

قال أبو عبد الرحمن : ونرجح مذهب صومكم يوم تصومون وفطركم يوم

تفطرون ، وإن كنا لا نرضى أدلته كلها ، بل ننقد بعضها ، ونكتفي بما كان منها واضحاً لائحاً .

وسنناقش أدلة المذاهب الأخرى ، ثم نعطف عليها باستدلالاتنا . وبالله نتأيد .

مناقشة المذاهب الأخرى :

١ ـ استدل أبو محمد ـ من أنصار المذهب الأول ـ بآية ﴿ لا تُكَلَّفُ إلا نفسك ﴾ومعناها إنما تسأل عن عملك ، لا تؤاخذ بعمل غيرك ، والجواب عنها من وجوه :

(أ) أنها في هذا الموضع خاصة بالنبي ﷺ لأنها نزلت في القتال . قال تعالى : ﴿ فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين ﴾ (النساء ـ ٨٤) .

ووجه خصوصيتها أن الرسول ﷺ ملزم بقتال الكفار ، ولو لم يبق إلا وحده في الميدان ، لأن الله مؤيده .

(ب) فإن قيل : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ـ كما في أصول التفسير ـ وأن عموم لفظ الآية يوافق قوله تعالى ﴿ كل امرىء بما كسب رهين ﴾ وقوله : ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ قلنا : هذا صحيح وعلى هذا التأويل يكون المعنى الصوم مع جماعة المسلمين واجب ، لحديث صومكم يوم تصومون . وكل إنسان صام مع الجماعة مسئول عن صومه وحده ، لا يعاقب بذنب غيره .

قال تعالى : ﴿ لا تكلف إلا نفسك ﴾ ، ﴿ كل نفس بما كسبت رهينة ﴾ . . . إلخ .

(جـ) لا بد من تحقيق القراءات التي وردت بها الآية ، ليتضح المعنى .

(د) وأوضح من هذا كله أن الآية ليست نصاً في الموضوع ، وليس المفهوم منها جلياً في الموضوع أيضاً ، ومثل هذا لا يعارض به الدليل المنطوق وهو قوله ﷺ : صومكم يوم تصومون .

قال أبو عبد الرحمن : وما قلناه هنا نقوله في آية ﴿ ولا تكسب كل نفس إلا عليها ﴾ .

٢ ـ قال تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ قال أبو محمد : فمن رآه فقد شهده .

قال أبو عبد الرحمن :

(أ) تأتي ـ شهد ـ بمعنى الرؤية والمعاينة ، وهو المعنى الذي حمل أبو محمد الآية عليه وتأتي بمعنى حضور الشيء وإدراكه . قال ﷺ « لا يشهدون الجماعة » : أي لا يحضرونها وقال تعالى : وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين : أي ليحضر .

ومادة ـ ش هـ د ـ بمعنى حضر في أصل الوضع ، وإنما الرؤية والمعاينة من لوازم الحضور ، والآية إنما جاءت بالمعنى الأخير وهو الحضور لأمرين :

الأمر الأول : أن رؤية كل فرد للهلال غير شرط ، فصح بهذا أن جماعة المسلمين إذا لم يروا الهلال وثبت لهم بشهادة الثقة أنهم يصومون .

والأمر الثاني : أن سياق الآية هكذا فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فاستثنى المسافر ، لأنه لم يشهد الشهر ، بمعنى أنه غائب عنه بسفره وإنما يشهد الشهر من أدركه مع جماعة المسلمين ، فصح بهذا أن المعنى فمن حضر منكم الشهر فليصمه ، ومن غاب عنه بسفر فعدة من أيام أخر .

هذا هو السياق الذي لا تكلف فيه .

(ب) ليس كل من رأى الشهر فقد شهده ، فإن المسافر قد يراه في سفره ولكن لا يقال إنه شهد الشهر بمعنى أنه حضره .

(جـ) من صام رمضان وحده لا يقال إنه شهد الشهر ، إنما يشهده من يصومه مع الجماعة .

٣ ـ قال ﷺ : (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته) فمن رآه لزمه أن يصوم

ويفطر بمنطوق هذا الحديث . قال أبو عبد الرحمن : هذا الحديث من أجود أدلتهم ، وجوابنا :

(أ) أن الخطاب لجماعة المسلمين أما إذا انفرد أحدهم بالصيام والإفطار فلا يجوز له لقول النبي ﷺ : صومكم يوم تصومون .

(ب) لو كان المعنى أن كل من رأى الهلال لزمه الصيام أو الإفطار لكان كل من لم يره لا يلزمه ذلك وهذا باطل ، لأن المسلمين يصومون برؤية الواحد والإثنين والثلاثة فصاعدا ، فصح أن المخاطب جميع المسلمين يصومون لرؤيته إذا اتفقت كلمتهم على ثبوت الرؤية .

(جـ) حديث صوموا لرؤيته ليس على إطلاقه ، وإنما معناه صوموا لرؤيته إذا ثبت شرعا لدى الحاكم وولاة الأمر ، للأمور التي سنذكرها في مسألة مقدار ما تثبت به الرؤية من الشهود .

(د) يفهم من هذا الحديث أنه يصوم ، لأن الرؤية يقينية في حقه هو ، ولكن حديث صومكم يوم تصومون بين أن عدم ثبوت الرؤية يشمل حكمه الرائي نفسه .

(هـ) لسنا نقول : إن أحد الحديثين ناسخ للآخر لعدم وجود ما يثبت هذه الدعوى ، فيجب العمل بالحديثين معا بوجه لا يحصل به تعارض لأن لكل نص حالته ودلالته لا يضرب بعضهما ببعض .

٤ ـ قولهم : من رأى الهلال وحده إنما صام برؤيته ، لأنه تيقنه فلزمه صومه كما لو حكم به الحاكم أوله احتجاج جيد ، فرؤيته له أوجبت له اليقين في نفسه ، فلا يرفعه أحد غيره ، ولكن جوابنا من وجوه :

(أ) أولها : أن رؤيته للهلال أوجبت له اليقين ، ويقينه ثابت ، لا نقول : إن شك غيره يرفعه ، ولكننا نقول لا يجوز له أن يعمل بهذا اليقين ، لأن الرسول ﷺ يقول : (صومكم يوم تصومون) ليس له أن يشذ عن الجماعة .

(ب) وثانيها : أن حكم الحاكم يقضي بخلاف رؤية الواحد المردودة شهادته ، فكيف يتيسر القياس بين متناقضين .

(جـ) **وثالثها** : أننا لا نقول إن الذي ألغى يقينه هو شك الناس ، بل حكم الحاكم هو الذي ألغاه وحكم الحاكم هنا يلزمه كغيره . وقد يعترض معترض بقصة من رأى امرأة تزني فلم يأت بنصاب الشهود ، وجلد حد القذف ، وردت شهادته ، وأكذب ـ بالبناء للمفعول ـ لا يحل له أن يتزوج هذه المرأة وهو متيقن أنها بغية برؤيته لها ، لأن حكم الحاكم بكذبه كان ظاهرا .

قال أبو عبد الرحمن : وجوابنا أنه لا يحل له أن يتزوجها ، وهو على يقين من زناها ، لأن الزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك ، ولأن الطيبات للطيبين والخبيثات للخبيثين ، هذا لا ننازع فيه ألبتة وإنما الذي ننازع فيه هو أن يكون عدم حلها له لأن حكم الحاكم لم يلزمه ، بل لزمه ، وكان حكم الحاكم على اسقاط الحد عنها ووجوب الحد عليه لعدم اكتمال النصاب ، وعلى براءتها ، ومعنى أن حكم الحاكم أباح له نكاحها وأننا حرمنا عليه أن ينكحها لأنه ليس في عدم نكاحه لها مخالفة للجماعة ولا شذوذ عنهم بخلاف صومه وحده أو فطره وحده ولأن حكم الحاكم أباحها له ولم يلزمه بها ، بخلاف حكم الحاكم في الصوم والفطر فإنهُ يلزمه جماعة المسلمين ، ولقد قلنا في الصيام والفطر يخالف يقين نفسه ويصوم ويفطر مع المسلمين لحديث صومكم يوم تصومون ، ولقاعدة يد الله على الجماعة أما في مسألة القذف فلا يحل له أن يترك يقين نفسه لغير دليل لائح وإن مسألة لزوم حكم الحاكم ظاهراً وباطنا من عويصات المسائل ، ولنا همة في تحقيقها إن يسر الله ذلك والله ولي التوفيق .

وحسبنا هنا أن نقول ليس كل مسألة يلزم فيها حكم الحاكم باطنا ، ومن المهم أن نعرف فارقا بين مسألة رؤية الهلال ومسألة رؤية القاذف ، وهو أن ثبوت الرؤية متعلق بحكم الحاكم ، فتعلق مقتضى الرؤية وهو الصيام أو الفطر بحكم الحاكم أيضا أما مسألة القذف فلا تعلق لحكم الحاكم بالتزويج ، وإن تعلق حكمه بالبراءة ، لأنه لم يحرم عليه زواجها ولم يوجبه عليه كأي بريئة في الأصل .

(د) **ورابعها** : أن قياسهم يقين نفسه بحكم الحاكم قياس غير صحيح ، لعدم وجود مناط للحكم فما هي علة الحكم في قياس يقين نفسه على حكم الحاكم ؟ وعلى أن علة القياس هنا غير موجودة ، فهو قياس مع الفارق ، لأن

حكم الحاكم لا يساوي يقين نفسه لأن يقين نفسه آكد وأبلغ ، والذي ألغى اعتبار هذا اليقين ليس هو حكم الحاكم وحده ، وإنما هو النص الشرعي الآخر ، والمقصد الشرعي المعتبر وكذلك قولهم يقينه لا يزيله شك غيره ، جوابه بل يزيله قوله ﷺ صومكم يوم تصومون . ولا تحذلق مع النص .

وكذلك قولهم : وجوب الصيام برؤية الهلال أمر بينه وبين ربه ، فلا يؤثر فيه الحكم ، والمراد بالحكم عدم صيام الناس جوابه أنه احتجاج صحيح لو لم يرد النص بأن الحكم مؤثر ومعتبر في هذه المسألة .

٥ ـ قولهم : كان لزمه الصوم قبل أن ترد شهادته فكذلك بعد أن ردت جوابه أنه قياس تسوية بين الحالة التي قبل رد شهادته والحالة التي بعدها ، وهو قياس مع الفارق لأن قوله ﷺ : صومكم يوم تصومون دل على أنه يصوم ولو رآه إذا لم يفطر الناس برؤيته ، فهذا الحكم بعد رد شهادته يخالف الحكم قبل رد شهادته لأنه لا حكم قبل رد شهادته أو قبولها والصحيح أن من رأى الهلال وردت شهادته فحكمه حكم كل فرد من المسلمين لم ير الهلال فلا يستقيم قياسهم بعد هذا ألا ترى أننا نقول : الصوم لازم للمسلمين برؤية الواحد قبل أن ترد شهادته ، فإن ردت شهادته لم يلزمهم الصيام ولا يجوز أن نقول الصوم لازم للمسلمين برؤية الواحد قبل أن ترد شهادته فكذلك يلزمه بعد أن ردت لأننا سوينا بين مختلفين وإن المردودة شهادته حكمه حكم أي فرد من المسلمين .

٦ ـ وأما تفريق أهل المذهب الثاني بين الهلالين بحيث يصوم من رأى هلال رمضان وحده ولا يفطر من رأى هلال شوال وحده فله وجه يعقل ، حيث أنه تفريق بين مختلفين ، لأن إثم إفطار يوم من رمضان أعظم من صوم يوم من شوال فيما يظهر والله أعلم .

ولكن هذا الفارق غير موجب للتفريق بين حكمي الهلالين ، إذ لا مسرح للاجتهاد والمقايسات مع وضوح الدلالة من النص وهذا النص هو ما صح عن رسول الله ﷺ أنه قال : صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما فصح بهذا النص أن الناس إذا لم يروا الهلال ليلة ثلاثين من شعبان لغيم أو قتر لا يصومونها احتياطا بل يحتسبونها من شعبان ، فكان هذا الاحتياط الذي اعتبروه في قياسهم غير معتبر شرعا ، وكان الاحتياط المعتبر

شرعا إنما هو إكمال عدة الشهر ثلاثين يوما سواء أكان شهر رمضان أم كان شهر شعبان ونقول أيضا : إنما يكون الاحتياط مع الشك ومن رأى الهلال فلا مجال لاحتياطه بعد تيقنه بل يفطر مع الناس وإن علم يقينا أنه ليس يوم فطر ، ويصوم معهم وإن علم يقينا أنه ليس يوم صيام لأن الصوم يوم يصوم الناس .

٧ ـ أما تفريقهم بين الهلالين لسد الذريعة عن إفطار الفساق وادعائهم أنهم رأوا الهلال فالجواب من وجوه :

(أ) نقول كذلك في الصيام مع المفطرين مجال للمبتدعين أن يسبقوا رمضان بصيام يوم وقد نهوا عنه ، ويقولون : إنما صمنا لأننا رأينا الهلال فإن قالوا فليؤمر بالاختفاء بصيامه قلنا : وليؤمر بالاختفاء بفطره ولا فرق فاتضح أن مسألة سد الذريعة حاصلة في الهلالين فلا تكون فارقة بين الحكمين .

(ب) إذا وجد الفساق مفطرين ، وقالوا : رأينا الهلال لزم أن يردوا إلى جماعة المسلمين وإن من ردت شهادته لا يسمح له المسلمون بالصيام وهم مفطرون ، ومن باب أولى أن لا يسمحوا له بالإفطار وهم صائمون .

(جـ) ثم أين هو الدليل على أن الخوف من إفطار الفساق معتبر هنا . قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ؟ !

فلاح بكل هذا فساد قياسهم .

٨ ـ أما احتجاجهم بحديث كريب فجوابه من وجوه :

(أ) أنه اجتهاد من ابن عباس في حق كريب وله حكم المرفوع في حق ابن عباس نفسه وأهل الحجاز . وبيان ذلك أن ابن عباس قال : فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين يوما أو نراه ، فكان له حكم المرفوع ، لأن النبي ﷺ قال : صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما ، إذن على ابن عباس وعلى أهل الحجاز أن يصوموا إلى أن يروا الهلال أو يكملوا العدة ثلاثين يوما عادين من يوم السبت وعلى أهل الشام ومنهم كريب أن يصوموا إلى أن يروه أو يكملوا العدة ثلاثين يوما عادين من يوم الجمعة ومعنى هذا أن يفطر كريب لإكماله الثلاثين ، وأن يستمر ابن عباس صائما لأنه لم ير الهلال ولم يكمل العدة .

(ب) هذا الحديث ليس في موضع النزاع ، لأنه لم يثبت أن كريبا رأى هلال شوال وحده ولم يثبت أن أهل الحجاز ردوا شهادته ويدل على أنه في غير محل النزاع أن ابن عباس لم يأخذ برؤية كريب ، لأنه يعتبر اختلاف المطلع ، وهذه مسألة سنحققها لاحقا بإذن الله .

(جـ) ليس في الحديث نص على أن ابن عباس أمره بالاستمرار في الصيام ، فإن ثبت ذلك كان حجة لنا لا لهم ، لأن ابن عباس حينئذ يكون أمره بالاستمرار في الصيام حتى لا يشذ عن جماعة المسلمين ، ولم يأمره بالإفطار بناء على ما أسنده عن الرسول ﷺ .

(د) وإن كان الشاهد منه أنه استمر في صيامه وخالف يقين نفسه فقد أوضحنا أنه مأمور بمخالفة يقين نفسه بنصوص أخرى .

(هـ) ثم ليس فيه الفرق بين هلال رمضان وشوال ، لأنه ليس فيه إلا مسألة صيامه آخر الشهر فقط فلا يستقيم لهم الدليل وهم لا يسوون بين الهلالين .

أدلة لا نرضاها :

قال أبو عبد الرحمن : لهذا التحقيق نأخذ بمذهب الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ في قوله : يصوم مع جماعة المسلمين في الصحو والغيم يد الله على الجماعة ولكننا لا نأخذ بجميع الأدلة التي نصروا بها هذا المذهب لعدم نهوضها فلم نعجب باستدلال شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية رحمه الله بأن اشتقاق الشهر من الشهرة ، وأن الله لم يجعل الهلال ميقاتا إلا إذا استهل به الناس ، لأن هذه دعوى وليست دليلا وإن من يرى الهلال وحده يكون الهلال عنده مشتهرا أعظم من شهرته لديه باستهلال الناس به ، فما في شهرة الهلال من يقين عند الكافة لا يبلغ اليقين الذي عند من رآه وحده ، والرسول ﷺ يقول : صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته . وإنما المراعى هو موافقة الجماعة ، وهذا الدليل الذي استدل به شيخ الإسلام لا يستقيم إلا بالدليل الآخر ، وهو قوله ﷺ : صومكم يوم تصومون ، وإذاً فلا حاجة له ثم أيضاً الهلال إنما يطلق على المرئي في السماء وليس يطلق على استهلال الناس به أي اشتهاره بينهم إلا بوجه من المجاز والحقيقة اللغوية أحق بالاعتبار .

ولم نعجب بالاستدلال بآية : وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، لأن المطاع في عدم الانفراد عن الناس بصوم أو فطر هو قوله ﷺ : صومكم يوم تصومون ، وليسوا هم أولي الأمر ، ولولا هذا الحديث لقلنا بوجوب صيامه أو فطره إذا رأى الهلال لا يمنعه من الصيام حكم أولي الأمر ، لأنه أخذ بمقتضى قوله ﷺ صوموا لرؤيته .. إلخ ، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، فإن قيل : إن أولي الأمر أمروا بمقتضى قوله ﷺ : صومكم يوم تصومون ، فالجواب أن الدليل حينئذ هو نص الحديث فالخلاف هل طاعة الله في انفراد من رأى الهلال بالصوم وحده ؟ أم في موافقة الجماعة ؟ وما هو الدليل ؟ فإن قيل : بل طاعة الله في الصوم مع الجماعة لقوله ﷺ صومكم يوم تصومون قلنا : إذن لم يبق مكان للاستدلال بهذه الآية ، وإن قيل : بل طاعة الله في الصوم مع الجماعة لقوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ قلنا هذا غير صحيح ، بل الصحيح هكذا : طاعة الله في الصوم مع الجماعة لدليل كذا ، فإذا أمر الحاكم بذلك وجبت طاعته لقوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله ﴾ و .. الخ فمفهوم الآية هنا غير ناهض وغير مستقل في الاستدلال .

ومن أدلة ابن تيمية رحمه الله أن عدم وجوب صيامه إذا رأى الهلال وحده إنما ثبت قياسا على شهر النحر ، إذ ما ثمة من يقول إذا رأى هلال ذي الحجة يقف وحده دون سائر الناس أو ينحر في اليوم الثاني وفي جمرة العقبة ويتحلل دون سائر الحاج .

قال أبو عبد الرحمن : لا يستقيم هذا القياس إلا بحديث الرسول ﷺ صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون وأضحاكم يوم تضحون . وإذا فالمتبع هو النص لا القياس وأيضا فهو قياس مع الفارق ، لأنه لولا حديث وأضحاكم يوم تضحون ، لتذرع من يرى الانفراد بالصوم أو الفطر بقوله ﷺ : صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ولم يرد مثل هذا في الحج ، ثم إن الشذوذ عن جماعة المسلمين من الحاج بأعمال الحج أمر ظاهر للعيان ولا يصح القياس حتى يكون الأصل مساويا للفرع ، أو يكون في الأصل معنى زائد عن الفرع أما أن يكون في الفرع معنى زائد عن الأصل فحينئذ لا يصح القياس[1] وقول ابن

---

(١) نحن لا نقول بالقياس ، ولكن ردنا هذا على أصل المخالف .

تيمية رحمه الله لم يقل بذلك أحد يعارضه عمل سالم بن عبد الله بن عمر وقول أبي محمد بن حزم : فإن صح عنده بعلم أو بخبر صادق أن هذا هو اليوم التاسع إلا أن الناس لم يروه إلا رؤ ية توجب أنها اليوم الثامن ففرض عليه الوقوف في اليوم الذي صح عنده أنه اليوم التاسع وإلا فحجه باطل روينا من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن عمر بن محمد قال شهد نفر أنهم رأوا هلال ذي الحجة فذهب بهم سالم بعرفة لوقت شهادتهم ثم دفع فلما كان في اليوم الثاني وقف مع الناس . قال أبو عبد الرحمن : وهذا مذهب شاذ وإنما أوردناه للتدليل على أن هذا المذهب قد قيل به .

واستدلالهم بأنه لا يصوم إذا رأى هلال رمضان وحده إلا مع الجماعة لأنه محكوم به عند الناس أنه من شوال ، كما أن التاسع والعشرين محكوم به أنه من رمضان . الجواب أنه لا عبرة بما يحكم به الناس في هذه المسألة إلا بقوله ﷺ صومكم يوم تصومون : فهذا التعليل غير مستقل للتدليل فلا حاجة إليه وقولهم : إذا ردت شهادته في صيام هذا اليوم كان ذلك اليوم غير محل للصوم بالنسبة للجماعة فكذلك بالنسبة للواحد .

قال أبو عبد الرحمن : إن هذا وسابقه مجرد رأي وليس بدليل بل يحتاج إلى التدليل عليه بقوله ﷺ : صومكم يوم تصومون فلم يصلح والحالة هذه أن يكون دليلاً مستقلا .

الدليل المختار :

برهاننا على اختيار هذا المذهب ما يلي :

١ ـ قوله ﷺ : الفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون وفي رواية الترمذي .صومكم يوم تصومون رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي وسكت عنه أبو داود والمنذري ، ورجال إسناده ثقات ، وروى الترمذي والدارقطني عن عائشة رضي الله عنها قالت :

قال رسول الله ﷺ : الفطر يوم يفطر الناس والأضحى يوم يضحي الناس . صححه الترمذي وقال الدارقطني : وقفه على عائشة هو الصواب .

قال الترمذي : وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث ، فقال : إنما معنى هذا : الصوم والفطر مع الجماعة وعظيم الناس . قال أبو عبد الرحمن : فلا ينفرد عن الجماعة بصوم أو فطر كأن يصوم يوم الشك احتياطا والناس مفطرون أو يعرف طلوع القمر بتقدير حساب المنازل فيصوم والناس مفطرون أو يفطر والناس صائمون ، أو يرى الهلال وحده فلا يعلم الناس برؤ يته فلا ينفرد عنهم . ذكر هذه الأقوال المنذري في مختصر السنن قال الشيخ السندي في حاشيته على ابن ماجه : الظاهر أن معناه : هذه الأمور ليس للآحاد فيها دخل وليس لهم التفرد فيها بل الأمر فيها إلى الإمام والجماعة .

٢ ـ ولنا من الناحية الأصولية الأمور التالية :

(أ) قال بهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو من الخلفاء الراشدين ، والرسول ﷺ يقول : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ .

(ب) لا يعرف لعمر مخالف من الصحابة ، وهذا مما يقوي الاستدلال .

(جـ) قال ﷺ : صوموا لرؤ يته وافطروا لرؤ يته فهذا خطاب للأمة الإسلامية يدل دلالة عامة على أن الناس يصومون للرؤ ية ، والرؤ ية لا تثبت إلا برؤ ية العدل ، فإذا ردت شهادة رائي الهلال كان الحكم أنهم لم يروه ، وهذا الحكم لازم لرائي الهلال ولا بد لأن حكم الحاكم ماض ، ولو أخذ كل أحد بيقين نفسه لما كان لحكم الحاكم قيمة ، وعلى هذا فلو حكم عليه الحاكم بحق لغيره ، ويعلم هو يقينا أنه بريء من هذا الحكم ، ولكن الحاكم أمضى عليه ذلك لدلالة ظاهرة قوية كشهادة شاهدي زور معدلين ، فإن الحق واجب عليه لغيره ، ولا يقول : أعمل بيقين نفسي فكذلك من رأى الهلال ملزم بحكم الإمام ولم نذكر هذا في مناقشتنا لأدلة المذاهب الأخرى جريا على عادة التنزل في الاستدلال .

(د) نعلم يقينا أن المنفرد برؤ ية الهلال الذي لم يعمل الناس برؤ يته غير داخل في عموم قوله ﷺ : صوموا لرؤ يته وأفطروا لرؤ يته بدليل يـد الله على الجماعة ، وأن الشذوذ غير محمود في الشريعة ، والله سبحانه يقول : ﴿ ومن

يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ﴾ . ومن انفرد عنهم بصوم أو فطر أو حج فقد خالف سبيلهم بلا شك ، ثم لم يثبت في سالفة الصحابة والتابعين والعصور المفضلة أن أقروا أحدا على انفراده بصوم أو فطر أو حج بل ثبت خلاف ذلك ، فلم يقر عمر الرجلين الأنفي الذكر على انفرادهما ولم يقر ابن عباس كريبا ، فكان هذا قريبا من الإجماع لعدم المخالف من الصحابة ، ثم إن حكم الحاكم له نفوذه ، والمردودة شهادته يسعه ما يسع المسلمين ، ثم الرسول ﷺ يقول : صومكم يوم تصومون ، وعائشة تقول ذلك ، فبكل هذه المرجحات نعلم يقينا أن قوله ﷺ : صوموا لرؤيته ليس على عمومه ، وبالله التوفيق[1] .

---

(١) المحلى لأبي محمد بن حزم ط م الإمام ج ٦ ص ٥٢٩ - ٥٤٠ وج ٧ ص ٢١٩ بداية المجتهد لابن رشد ج ١ ص ٢٧٦ ، سبل السلام ج ٢ ص ١٥٢ ، الأم للشافعي الطبعة الأولى عام ١٣٨١ هـ ج ٢ ص ٩٥ . فتح الباري للحافظ ابن حجر ج ٥ ص ٢٤ ، الفتاوي لأحمد بن تيمية ج ٢٥ ص ١١٤ - ١١٧ . المغني لابن قدامة ط م الإمام ج ٣ ص ١٤١ . المدونة الكبرى ج ١ ص ١٧٤ . المبسوط للسرخسي ج ٣ ص ٦٤ . تفسير القرطبي ج ٢ ص ٢٩٤ . نيل الأوطار ج ٣ ص ٢٣٠ . ابن ماجه وحاشيته للسندي ج ١ ص ٢٦٢ . الموطأ للإمام مالك وشرحه المنتقى لأبي الوليد الباجي ج ٢ ص ٣٩ .

الحكم بالقيافة والملحس والبصمات والكلاب المدربة

مذهب الجمهور بما فيهم الظاهرية يقوم على أحاديث غير قطعية الدلالة .وعلى آثار لا تقوم بها الحجة .

هذه الأمور قرائن وليست بينات .

ومذهب المالكية يقوم على فروق غير معتبرة شرعاً .

ومذهب أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ في هذه المسألة جلي مشرق ، وبه نأخذ .

والحديث عن قفو الآثار والتعرف على الأنساب بهذه الأمور يدور على ناحيتين :

إحداهما : مشروعية العمل بهن .

أخراهما : بيان العمل المشروع فيهن .

فأما العمل بالقيافة فمشروع والأصل فيه استجلاب الرسول ﷺ للعرنيين بالقيافة ، وكذلك حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ في سرور النبي ﷺ بقول القائف (مجزز المدلجي) .

وكلا الحديثين في الصحيح ، وللبصمات وللكلاب المدربة حكم القيافة ، باعتبار أنها قرائن وأمارات .

ونشترط أن تدل التجربة على صدق الكلاب ، وألا يجرب عليها كذب في قيافتها .

أما الملحس - وما في حكمه من ساحر أو عراف وكل مستخدم للجن مهما كان اسمه فلا يجوز استخدامه ولا العمل بقوله .

وليس ذلك لأنه لا يفيد الظن الراجح ، وإنما ذلك لأن نبينا ﷺ أمرنا ألا نسألهم وألا نصدقهم .

وأما بيان العمل المشروع في القيافة فعلى اعتبارين :

أحدهما : اعتبار القيافة بينة يحكم بها ، وفي هذا الخلاف الذي سنورده .

ثانيهما : اعتبارها قرينة يتعين بها من تقام عليه الدعوى - ويترتب عليها مقتضيات التحقيق من تعزير وغيره ، ولا يحكم بمجردها فيما توقف على بينة معينة كالحدود ، فإن كان لا يشترط بينة معينة ، ولم توجد قرينة غير القيافة أو البصمة . . إلخ ، ففي العمل بها خلاف ليس هذا مجاله .

وإنما هدفنا في هذه الحلقة أن نقول إن القيافة في هذا المكان بينة يحكم بها ، أو قرينة فيها الخلاف المشهور .

ولا ريب أن (البصمة) عند العلماء بينة قطعية لعدم تماثل البصمات . ولكن الاحتمال - من ناحية الشرع - يدخل من جانب آخر وهو أنه قد تقع بصمة غير الجاني على محل الجناية ، لهذا كانت قرينة ولم تكن بينة فإن كانت البصمة توقيعاً وصح أن العلم يميز البصمة الإرادية فهي بينة قاطعة ، وهكذا كانت تعتبر في القانون الوضعي .

(الحكم بالقيافة في النسب)

أولاً : مذهب الجمهور :

مذهب الإمام الشافعي وأحمد وجمهور العلماء من التابعين الحكم بالقيافة . وقد تصدى لنصر مذهبهم الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه الممتع (الطرق الحكيمة) .

وقال حنبل سمعت أبا عبدالله - يعني الإمام أحمد بن حنبل - قيل له :

تحكم بالقيافة ؟ قال : نعم لم يزل الناس على ذلك ، وقال الإمام الشافعي : أخبرني عدد من أهل العلم من المدينة ومكة أدركوا الحكام يفتون بقول القيافة .

واشترط الجمهور ألا يعارضها أقوى منها كالفراش وأيمان اللعان .

ومدار الاستدلال على التالي : -

١ - حديث عائشة - رضي الله عنها - المتفق على صحته في سرور النبي ﷺ بإثبات القائف (مجزز) نسب أسامة بن زيد رضي الله عنهما .

قال ابن العربي : إنه الأصل في الباب .

والشاهد فيه من ثلاثة وجوه : -

(أ) أن الرسول ﷺ سر بذلك ، وهو لا يسر بباطل ، فدل على أن إلحاق القافة يفيد النسب .

(ب) قوله ﷺ ألم تر أن مجززاً قال كذا ، فهذا إقرار منه ﷺ ورضى بقوله .

(جـ) قال الإمام الشافعي - رحمه الله : - ينبغي أن يكون فيه دلالة على أن القيافة علم ، ولو لم تكن علماً لقال : لا تقل هذا لأنك إن أصبت في شيء لم آمن عليك أن تخطىء في غيره وفي خطئك قذف محصنة ، أو نفي نسب وما أقره إلا أنه رضيه ورآه علماً .

قال أبو عبد الرحمن : الجواب من وجوه : -

أولها : أننا لا نقول بأن حكم القيافة باطل ، وإنما نقول لا يحكم شرعاً به فقد يهتدي القائف إلى صحة النسب بمعرفة الأشباه ، فيكون خبره حقاً ، وليس بباطل ، إلا أن هذا الخبر الحق لم يحكم به الشرع لعدم ورود النص بذلك ، إذاً فليس كل ما لا يعتبر في الإثبات الشرعي يكون باطلاً ، وإنما نقول إنه غير معتبر شرعاً .

وثانيها : أن من القيافة حقاً وباطلاً ، فقد يخطىء القائف وتختلط عليه الأشباه إلا أن قيافة مجزز المدلجي من الحق ، وكونها من الحق لا يعني صدق كل قيافة .

وثالثها : أن الواقفين عند مجرد سرور النبي ﷺ يغفلون عن قصة الحديث وملابساته .

فمن المعلوم أن نسب أسامة ثابت بالفراش ، والمسلمون مقـرون بذلك ، ولم يكن إثبات نسبه ابتداء من قول القافة ، إنما قدح الكفار في نسبه من أبيه لكونه أسود وأبوه أبيض وهم يعتبرون حكم القيافة حجة فسر النبي ﷺ لأن الحجة قامت عليهم من معتقدهم .

كما يسر بموافقة بعض أحكام أهل الكتاب لأحكام شريعته .

قال الإمام أبو جعفر الطحاوي ـ شيخ الحنفية ـ (إنما تعجب النبي ﷺ من إصابة مجزز ، كما يتعجب من ظن الرجل الذي يصيب بظنه حقيقة الشيء الذي ظنه ولا يجب الحكم به) اهـ.
ا هـ .

قال أبو عبد الرحمن : والنسب ثابت بالفراش بلا ريب ولو عارضه قول القائفين لكان الفراش هو المقدم ، فلما حصلت الموافقة سر الرسول ﷺ بذلك .

وقد احتج ابن قيم الجوزية على أن إلحاق القافة يفيد النسب بأن شهادتهم أزالت تهمة التشكيك في نسبه .

قال أبو عبد الرحمن : ونحن نقول ذلك أيضاً : نقول : إن شهادة القائفين أزالت التهمة ، ولكنها لم تفد النسب لأن النسب ثابت قبل التهمة وبعدها عند الرسول ﷺ والحجة فيما ثبت عند الرسول ﷺ .

٢ ـ أن القيافة تفيد العلم ، لأن الله أجرى العادة بكون الولد نسخة أبيه ومعتمد القائف الشبه ، وهذه الحقيقة ثابتة بالنصوص كحديث أم سلمة ـ وهو في الصحيح ـ قالت : يا رسول الله ـ أو تحتلم المرأة ؟ قال : (تربت يدك فيم يشبهها ولدها) ؟ .

فالقول بها حكم يستند إلى درك أمور خفية وظاهرة توجب للنفس سكوناً ، فوجب اعتباره كنقد الناقد وتقويم المقوم .

قال ابن قيم الجوزية : المقصود أن النبي ﷺ اعتبر الشبه في لحوق النسب ، وهذا معتمد القائف لا معتمد له سواه .

قال أبو عبد الرحمن : الجواب من وجوه :

أولها : أننا لا نخالف في أن القيافة تفيد العلم ولكننا نخالف في كون ما تفيده من العلم معتبراً في الإثبات الشرعي .

وثانيها : أن ما تفيده من العلم من باب الظن فلا نعتبره إلا بنص شرعي ولو كان ما تفيده علماً قطعياً لكانت معتبرة إلا إذا ورد نص بعدم اعتبارها .

جاء في (المعتصر من المختصر - ج ٢ ص ٤٦ - ٤٧) :

(لا ننكر أن مع القافة علماً ولكنه غير قطعي ، وإنما هو كعلم التجار بالسلع في معرفة أجناسها وبلدانها ويقول أحدهم هي من عمل فلان ، فكما لا يجوز أن يحكم بالسلعة المدعاة بشهادة من يشهد أنها من عمل فلان أحد لمن يدعيها بغير حضور منه لوقوفه على عمله إياها فكذلك لا يحكم بقول القافة إنه من نطفته ، ويجوز لمن يقع في قلبه مثل ذلك أن يسر به .

وبالإجماع لا يحكم بقول القائف في قفو الآثار ، فكذا في إلحاق النسب) .

وثالثها : أننا لا نماري في أن الله أجرى العادة بالشبه بين الأقارب وتميز الأسر بدمائها ولكننا نماري في اعتبار الشبه دليلاً على ثبوت النسب من ناحية الشرع .

ورابعها : أن قول ابن القيم : (والمقصود أن النبي ﷺ اعتبر الشبه في لحوق النسب) مجرد دعوى ، ليست نصاً ولا إشارة في الحديث - وإنما في حديث أم سلمة وما في معناه . أن الله جعل الشبه بين الولد ووالديه ، وليس في الحديث أن الرسول ﷺ جعل الشبه عمدة في إثبات النسب .

وكيف يكون عمدة والشبه يحصل بين الأباعد ؟

وخامسها : أننا لا نماري في كون الشبه معتمد القائف ، ولكننا نماري في كون الشبه دليلاً شرعياً على الإلحاق ، ونماري في اعتبار قول القائف دليلاً شرعياً أيضاً .

وسادسها : أن قياس القائف على نقد الناقد وتقويم المقوم في الإثبات الشرعي قياس مع الفارق لأمرين :

أحدهما : أن أهل الخبرة يرجع لهم في الأموال والعيوب والشجاج : إلخ ، أما الأنساب فتلتمس فيما جعله الشرع طريقاً لإثباتها من عقد وإقرار . . إلخ ، ولم نجد في الشرع أن خبرة القافة مما يرجع إليه في النسب .

وثانيهما : أن معرفة أهل الخبرة فيما يعلمه السوقة من الناس بالتعلم أما القيافة ففيها يعلمه الخاصة بالفراسة ولا يعرف بالتعلم ، ولهذا فقول أهل الخبرة قطعي وقول القائف ظني .

٣ ـ حديث العرنيين أن النبي ﷺ بعث في طلبهم كافة فأتي بهم قال ابن قيم الجوزية فدل على اعتبار القيافة والاعتماد عليها في الجملة .

قال أبو عبد الرحمن : هذا حديث لا خلاف في صحته وثبوته ، وليس فيه إلا مشروعية بعث القافة ، ولسنا في هذا نخالف ، إنما نخالف في الحكم بقول القائف إذا لم يوجد غيره ولم يعارضه أقوى منه كما نخالف في اعتباره حجة في ثبوت النسب ، والحديث لا يدل على ذلك لأن الرسول ﷺ بعث القافة في طلب أناس معينين يعرفهم ولكنه لا يعرف مكانهم ، ولسنا نماري في اهتداء القافة بالأثر والشبه وإنما نماري في الحكم بالقيافة بمجردها والرسول ﷺ لم ينفذ حكمه العادل في العرنيين لمجرد قول القافة .

٤ ـ عدة آثار عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فيها الرجوع إلى القافة . قال ابن قيم الجوزية بعد سياقها : هذه قضايا في مظنة الشهرة فيكون إجماعاً .

قال أبو عبد الرحمن : الجواب من وجوه :

أولها : أن الإجماع لا يكون بالنقل عن ستة من الصحابة ، وهذا المنقول بعضه غير قطعي الثبوت ، وبعضه غير قطعي الدلالة .

وثانيها : أن عدم نقل الخلاف ليس حجة وليس دليلاً على الإجماع .

وثالثها : أنه لا حجة في أحد دون الله ورسوله .

٥ ـ حديث المتلاعنين وقوله ﷺ « إن جاءت به أكحل العينين سابغ

الأليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سمحاء ، فجاءت كذلك ، فقال النبي ﷺ (لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن) رواه البخاري .

قال ابن القيم : فاعتبر النبي ﷺ الشبه وجعله لشبهه ، وإنما لم يلحقه به في الحكم للعان ، فهو سبب أقوى من الشبه .

قال أبو عبد الرحمن : هذا من أقوى حججهم ، لأننا نجزم بأنه لولا اللعان لحكم به لشريك لقوله ﷺ لولا ما مضى من كتاب الله .. إلخ .
وجوابنا من وجهين :

أحدهما : أنه لولا اللعان لكان هناك بينة غير الشبه ، وهي شهادة الزوج .

وثانيهما : أن الرسول ﷺ يجتهد ولا يقر على خطأ ، ونحن ندري بيقين أنه لولا اللعان لما وجب الحكم بمجرد الشبه بل لا بد من نصاب الشهود على الزنا أو الإقرار ، فدل ذلك على أنه اجتهاد من الرسول ﷺ لم يقر عليه .

٦ ـ قال ابن قيم الجوزية أصول الشرع وقواعده والقياس الصحيح تقتضي اعتبار الشبه في لحوق النسب ، وذكر من هذه الأصول أن الشارع متشوق إلى اتصال الأنساب وعدم انقطاعها فاكتفى بأدنى الأسباب من شهادة المرأة الواحدة على الولادة والدعوى المجردة .

قال أبو عبد الرحمن : نظن أن التشوق إلى اتصال الأنساب مقصد شرعي لأننا رأينا الشرع حريصاً على الاكتفاء بأدنى الأسباب إلا أننا لا نسلك من هذه الأسباب إلا ما دل عليه النص وليس الإثبات بالقيافة مما دل عليه النص .

٧ ـ الحديث الصحيح : أن رجلًا قال للنبي ﷺ إن امرأتي ولدت غلاماً أسود فقال (هل لك من إبل ؟) قال نعم قال : (فما ألوانها ؟) قال : حمر ، قال : (هل فيها من أورق ؟) قال : نعم ، إن فيها لورقاً . قال : (فأنى لها ذلك ؟) قال : عسى أن يكون نزعه عرق ؟ قال : (وهذا عسى أن يكون نزعه عرق) . قال ابن القيم : في هذا الحديث ما يدل على اعتبار الشبه فإنه ﷺ أحال على نوع آخر من الشبه وهو نزع العرق ، وهذا الشبه أولى لقوته بالفراش .

قال أبو عبد الرحمن : في هذا الاستدلال مغالطة ، لأنه لم يثبت بقول القافة أنه نزعه عرق ، وأن الرسول ﷺ أفتى بذلك .

وإنما قابل رسول الله ﷺ دعواهم بدعوى ، والحجة في الفراش فقط .

ثانياً : مذهب المالكية :

المشهور عن الإمام مالك ـ رحمه الله ـ ألا يحكم بقول القائف إلا في أولاد الإماء ، لأن الأمة قد تكون بين جماعة فيطأونها في طهر واحد فيتساوون في الملك والوطء .

وليس أحدهم بأقوى من الآخر ، أما الزوجة فلا تكون لرجلين في حالة واحدة ، فلا يصح فيها فراشان مستويان ، وأيضاً ولد الحرة لا ينفى إلا باللعان ، وولد الأمة ينتفي بغير لعان ، والنفي بالقيافة إنما هو ضرب من الاجتهاد ، فلا ينتفي ولد الحرة من اليقين .

وفي رواية ابن وهب أن مالكاً لا يفرق كالجمهور وهو اختيار اللخمي من المالكية قال ابن يونس : وهو أقيس .

قال أبو عبد الرحمن بن عقيل : هذه فروق جيدة ولكنها غير مؤثرة لأن دليل الجمهور حديث مجزز المدلجي ، وهو الأصل كما قال ابن العربي المالكي ، ولا ريب أن أسامة رضي الله عنه ـ ابن حرة فمن أين خصصوا أبناء الإماء ؟ .

قال أبو عبد الرحمن : وأضيف إلى هذا أن رتبة الظن في فراسة القائف لا تتفاوت بين ابن حرة وابن أمة .

ثالثاً : مذهب أبي حنيفة :

مذهب أبي حنيفة والثوري وإسحاق وسائر أهل الكوفة والعترة والزيدية أنه لا يعمل بالقيافة في شيء .

وهذه أدلتهم :

١ ـ أحاديث فيها عدم الحكم بالشبه كحديث هل فيها من أورق ؟ وكحديث عبد بن زمعة ، وكحديث المتلاعنين ، وكل هذه الأحاديث قطعية الدلالة والثبوت .

وقد ردها ابن القيم بأنه وجد المقتضى وهو الشبه ، ولم ينتف المانع ، وهو الفراش وأيمان اللعان إلخ .

قال أبو عبد الرحمن : هذا توجيه جيد يسقط استدلالهم بالأحاديث .

٢ ـ العمل بالقيافة تعويل على مجرد الشبه ، وقد يقع بين الأجانب وينتفي بين الأقارب .

قال أبو عبد الرحمن : هذا صحيح ولهذا فلا نحكم بالشبه إلا بنص يعتبره ورد ابن القيم هذا الاستدلال بقوله :

الظاهر الأكثر خلاف ذلك وأن التخلف عن الدليل والعلامة الظاهرة في النادر لا يخرجه عن أن يكون دليلاً عن عدم معارضة ما يقاومه .

قال أبو عبد الرحمن : تخلف هذا الدليل بوجود الشبه في الأباعد وعدم وجوده في الأقارب وإن كان نادراً يترتب عليه الحكم بالنسب بين الأباعد ، فألغى هذا التخلف المؤثر اعتباره دليلاً .

٣ ـ لو أثرت القيافة والشبه في نتاج الآدمي لأثر ذلك في نتاج الحيوان ، فكنا نحكم بالشبه في ذلك كما نحكم به بين الآدميين ولا نعلم بذلك قائلاً . اهـ.

قال أبو عبد الرحمن : هذا استدلال ساقط لأننا مقتنعون بالفروق الجيدة المؤثرة بين النتاجين التي استوعبها الإمام ابن القيم .

٤ ـ الشبه الذي يعتمده القائف أمر محسوس فإن أدركناه فالعبرة بما أدركناه لا بقول القائف ، وإن لم ندركه لم نصدق القائف ، لأنه يدعي أمراً حسياً .

قال أبو عبد الرحمن : صحة وصدق فراسة القائفين المعتبرين دلت عليها التجربة ، ولسنا في هذا نخالف بل نصدق أن القائف يدرك من الشبه ما لا تدركه العامة ، ولكننا نخالف في أمرين :

أولهما : صحة دلالة هذا الشبه المدرك على النسب واقعاً .

ثانيهما : صحة دلالة هذا الشبه على النسب شرعاً .

٥ - الاستلحاق يوجب اللحوق بالنسب ، وهو مقدم على الشبه ، مع أن الشبه أقوى من مجرد الدعوى ، فدل على أن الشبه غير معتبر .

ويجيب ابن القيم بالمنع من تقديم الاستلحاق على الشبه .

قال أبو عبد الرحمن : إنما نبحث في اعتبار الشبه أصلاً للحكم فلو ثبت أنه أصل لم يسقطه أن يكون غيره أولى منه لدليل ما .

٦ - لو كانت طريقاً شرعياً لما عدل عنها داود وسليمان - عليهما السلام - . . إلخ .

قال أبو عبد الرحمن : هذا شرع من قبلنا وليس بحجة .

٧ - حديث زيد بن أرقم في حكم علي رضي الله عنه . بين اثنين من أهل اليمن وتأييد الرسول ﷺ له إلخ .

وقد صحح هذا الحديث إمام الدنيا أبو محمد بن حزم وأبى عليه ذلك الإمام ابن قيم الجوزية .

قال أبو عبد الرحمن : على فرض صحة هذا الحديث فلا دليل فيه على عدم العمل بالقيافة ، لأن القافة لم يحكموا في هذه القضية .

وبإيجاز فالحديث غير قطعي الدلالة وغيرقطعي الثبوت فلا ينهض في ميدان الترجيح بين الأدلة .

٨ - أن القيافة من أحكام الجاهلية لحديث عائشة الصحيح عن المناكح في الجاهلية ، وقال الطحاوي من أئمة الأحناف ويحيى من أئمة الزيدية إن القيافة حكم منسوخ .

قال أبو عبد الرحمن : إبطال أمر في الجاهلية لا يسمى اصطلاحاً نسخاً ، والصواب عندي أن يقال : إثبات النسب بالقافة صح النقل بأنه من أحكام الجاهليـة ولم يرد النص أن الرسول ﷺ أثبت به النسب إلا مجرد الإقرار المفهوم من سروره ﷺ بقول مجزز ، وقد بينا ما يعود إليه سروره ﷺ .

كما أن الرسول ﷺ لم يستدع مجززاً حتى نقول إنه ﷺ رجع للقافة في إثبات النسب .

قال أبو عبد الرحمن : ما رددناه من أدلة الجمهور والمالكية وما استبقيناه من أدلة الحنفية هو دليلنا على أن القافية قرينة وليست بينة .

« فروع المسألة »

من فروع المسألة الخلاف هل القائف شاهد أم مخبر ، ولم نعرض لهذا لأننا اعتبرنا القيافة قرينة ، فلا تأثير لذلك الخلاف ، والقيافة خبرة ، ولكن ليس لها حكم الخبرات لأنها ظنية ، ومن فروع المسألة الاكتفاء بقائف واحد أو أكثر وهل تشترط عدالته ولم نخض في هذا لأن المقصود خبرة القائف فإن كانت من عدل فهي قرينة قوية وإن كانت من فاسق فهي ضعيفة .

ومن فروع المسألة اشتراط بعض الشافعية أن يكون القائف مدلجيا ولم نحفل بهذا لضعفه ، وهنا نبين أن هذا الاشتراط مجرد دعوى ، وقد كان من بني المصطلق قافة وهم من خزاعة ، وكان إياس بن معاوية قائفا وهو من مزينة وكان شريح القاضي قائفا وهو من كندة ، وقد قال الإمام أحمد بن حنبل : أهل الحجاز يعرفون ذلك ولم يخصه ببني مدلج وأخرج يزيد بن هارون في الفرائض بسند صحيح إلى سعيد بن المسيب : أن عمر رضي الله عنه ـ كان قائفا .

ومن فروع المسألة : الخلاف : هل يثبت النسب بالقيافة ، وهل يكون لواحد أو أكثر ، وهل يعتمد القائف على العصبة ولم نخض في هذا لأنه فرع مما لم يثبت عندنا .

ولم نخض في مسألة إلحاق الوالد بأمين أو رجلين معا لأنها ليست مقصودة وإنما يهمنا هل يحكم في هذه المسألة بالقيافة فحسب .

في رواية عند البخاري فرأى أسامة وزيدا وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض ، قال الحافظ ابن حجر : في هذه الزيادة رفع توهم من يقول : لعله حاباهما بذلك لما عرف من كونهم كانوا يطعنون في أسامة .

(البحث المترف)

مما يقتضيه الترف في البحث تتبع فهارس المخطوطات والمطبوعات لمعرفة ما ألف من الكتب في هذه المسائل ، وتتبع ما أمكن من كتب الفروع مطبوعة ومخطوطة لاستيعاب الأدلة والتعليلات والتاريخ لها ، وتلخيص الجديد في هذا البحث واستيعاب النتائج العلمية عن البصمات وعن خبرة الكلاب والقافة ، ومعرفة عدد من القافة الموظفين في الحكومة الإسلامية ، وتخريج حديث زيد بن أرقم وتخريج آثار الصحابة والمقارنة بالقوانين الوضعية .

التأمين وحكمه شرعاً

التأمين الذي كان ساريا في الغرب ، وكان له القوانين المستحدثة في شرقنا الإسلامي منذ قرن ونيف أن تتكون شركات عمومية تعرف بشركات التأمين أو جزئية وتختص ببعض أنواع التأمين ، وتقوم رأسماليتها على إيرادات تقسطها على من يحب المساهمة فيها بمقابل التزامات تلتزم بها للمساهم حسب الاتفاقية المبرمة في العقد ، وإليك كلمة عن تأمين الحريق تتضح بها ثمرة التأمينات على مختلف أنواعها : كل منزل بعد الانتهاء من بنائه يمكن أن يتعرض لخطر الحريق وقد يتحول إلى حطام ، ولكن مالكه يستطيع أن يكسب طرفا آخر يسهم معه في تحمل نتائج هذا الخطر لقاء مبلغ صغير يدفعه كل عام إلى إحدى شركات التأمين ضد الحريق وتسمى المبالغ التي يدفعها الشخص إلى شركة التأمين (رسوم التأمين) أو (أقساط التأمين) والمساهم هو (المستأمن) والشركة هي (المؤمن) والسند يسمى (بوليصة التأمين) ووارث الميت (المستأمن) ومن في حكم الوارث يسمى (مستفيدا)[١] .

ولقد أصبح التأمين من ضروريات الحياة في أكثر المجتمعات ، ففي الولايات المتحدة يوجد كثير من شركات التأمين الكبرى ، والأمريكيون عامتهم يدفعون للتأمين أكثر من أي شعب آخر ، ومدينة (هارتمورد) بولاية (كونَكتكت) مشهورة بأنها عاصمة التأمين في العالم وأشهر شركة تأمين في العالم

---

(١) الموسوعة الذهبية ٣ /٢٧٧ ـ ٢٧٨ .

هي شركة (لويدز) ومركزها في لندن ، ومعظم معاملاتها في التأمين البحري أو التأمين على السفن وهي أيضا على استعداد لقبول التأمين ضد أي خطر كان ، لدرجة أنها قبلت التأمين على أصابع عازفي البيانو وسيقان الراقصات[1] .

ولم يعرف المسلمون هذه البدعة في كل عصورهم الزاهية ، ولذا فلم يتعرضوا لها في كتبهم بأي وجه سوى ما نقله الدكتور محمد يوسف موسى من حاشية ابن عابد بن الحنفي المتوفى عام ١٢٥٢ في مسألة السوكرة المعروفة في عصره[2] .

وهناك تأمين تعاوني واجتماعي الخطر فيه أسهل منه فيما يسميه رجال الاقتصاد والقانون (التأمين الخاص) وله ثلاثة مواضع هي :

١ ـ التأمين على الأشخاص :

فثمة أخطار تهدد حياة الإنسان أو تهدد سلامة جسمه وصحته أو قدرته على العمل فيذهب إلى إحدى الشركات ليدفع لها رسوم التأمين ، على أنه متى حل به ذلك الخطر فإن الشركة ملزمة بأن تدفع له مبلغا من المال مرة واحدة ويكون هذا المال ضرورة أكثر من مجموع ما أعطاه للشركة بالتقسيط ، أو تدفع له الشركة مرتبا مدى حياته من أول ما ينزل به ذلك الخطر حسب الاتفاق الذي يتم بين الطرفين ، ورجال القانون والاقتصاد يقسمون التأمين على الأشخاص إلى نوعين :

أ ـ تأمين عن الإصابات :

فيتفق مع الشركة على رسوم التأمين والمبلغ الذي ستعوضه إياه إذا أصيب بما يسبب عجزه عن العمل والكسب أو تعوض المستفيد إذا فوجىء بحادث سبب موته .

ب ـ تأمين على الحياة :

وهو تكفل الشركة للمستأمن بتأمين مرتب له بعد مدة معينة أو مرتب أو

---

(١) المصدر السابق .

(٢) الإسلام ومشكلاتنا الحاضرة للدكتور محمد يوسف موسى ص ٦٧ ـ ٦٨ من سلسلة الثقافة الإسلامية .

تعويض للمستفيد بعد وفاة المستأمن ومن هذا النوع التأمين الصحي وتأمين الشركات والمؤسسات على حياة عمالها وموظفيها .

٢ - التأمين على الأشياء :

ومحل هذا التأمين أخطار الطريق والحريق والسرقة والحوادث والإصابات والإفلاس والتلف ، وهي الأخطار التي تتعرض لها الماشية والمحاصيل بسبب الحشرات والعواصف وتتعرض لها البضائع المستوردة والمصدرة والمتاجر والمساكن والسيارات ، وعلى كل حال فقد نصت المادة رقم ٧٤٩ مدني على أنه : يكون محلا للتأمين كل مصلحة اقتصادية مشروعة تعود على الشخص من عدم وقوع خطر معين[١] .

٣ - التأمين على المسؤولية :

وهذا النوع لا يفترق عن التأمين على الأشياء إلا بكون المستأمن غير مالك ، وإنما هو مسؤول أمام المالك عما يطرأ على ملكه من مخاوف وأحداث ، وقد يكون التأمين على خطر معين كمسؤولية المستأمن عن حريق العين المستأجرة ومسئولية أمين النقل عن البضائع التي ينقلها وقد يكون على غير معين كمسئولية حوادث العمل والنقل وحوادث السيارات وما أشبه ذلك .

ويدخل في نطاق التأمين ضمان صيانة الطريق وسكك الحديد والآلات والمعدات والأجهزة وسائر الاستصناعات .

أحكام قانونية :

١ - إذا توفي المستأمن على الحياة أثناء المدة المتفق عليها أخذ ورثته كل المبلغ الذي التزمت به الشركة ولو لم يدفع إلا قسطا واحدا من الأقساط .

٢ - وإن عاش كل المدة يأخذ كل ما دفعه زائدا مبلغا يسمى فائدة أو مكافأة .

٣ - وفي بعض العقود إذا عاش المستأمن على الحياة طول المدة برئت ذمة المؤمن وضاعت على المستأمن أقساطه التي أداها .

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤ - ٦٥ .

٤ ـ إذا مات المستأمن على الحياة قبل المدة المحدودة انتهى العقد وبرأت ذمة المؤمن وضاعت الأقساط .

٥ ـ إذا مات المستفيد قبل موت المستأمن على الحياة لمدة غير معينة برئت ذمة المؤمن وضاعت على المستأمن الأقساط التي أداها ، ولكنه لا يطالب ببقية الأقساط .

٦ ـ إذا توقف المستأمن نهائياً عن دفع الأقساط التي التزم بها فلن يأخذ إلا بعض ما دفع قبل توقفه .

٧ ـ في التأمين على الأشياء يعوض المستأمن أقل القيمتين من مبلغ التأمين وقيمة الضرر .

٨ ـ وفي التأمين على المسئولية يكون المؤمن ضامنا للمسئولية أيا كان مقدارها إذا لم يحدد المبلغ وإن حدد مبلغا معينا كان ضامنا للمسئولية في حدود هذا المبلغ .

وجه مشروعية التأمين :

لسنا نريد أن نشرح للقانونيين حكم الإسلام في التأمين إذ لم يضعوا قانونهم وفق مراد الشارع ، وفيه إباحة الربا الذي لم يرد في الشرع أبلغ من النصوص التي تحرمه في أي محذور شرعي سواه ولكنا نحرص على إيضاح الحكم الشرعي للذين لم ينكشف لهم الحكم بوضوح من فقهاء ومثقفي جيلنا الإسلامي المعاصر فراحوا يسوغون مشروعية التأمين بأدلة سلبية كقولهم إنه من العقود المستجدة التي لم يرد فيها نص بالتحريم ، والتحريم بلا نص كذب على الله ، والعقود كلها جائزة لا تحاش منها شيئاً إلا ما ورد الشرع بتحريمه أو إبطاله .

وتارة يسوغونه بأدلة إيجابية كمقولهم : إن عقود التأمين قائمة على مبدأ التعاون والتضامن بكفالات وضمانات ككفالات وضمانات البيوع وما في حكمها ، وداخل في حكم الشركات والمتاجرات ، ومما زاد عما هو معروف لدى المسلمين من العقود فخاضع لأحكام عقد العرف ، وهو ضرورة اجتماعية في هذا العصر[١] .

---

(١) المصدر السابق ص ٦٥ واستفتاء مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر عن حكم التأمين في رسالة

اشتراطات المؤيدين :

وبالجملة ففي التأمين تعاون محمود وليست فيه حرمة ذاتية ، وإنما تجيء الحرمة بحكم ما تسير عليه الشركات في قوانينها من التعامل بالربا فإذا وجدت شركات تحمي قوانينها من الربا فإن التأمين جائز شرعا .

ولو عدل عقد التأمين ضد الحوادث إلى صورة عقد التبرع بعرض بأن يكون المستأمن متبرعا بما يدفعه من مال إلى الشركة على أن يعوض عند النوازل لصار قريبا من المعاملات الإسلامية وهذه الصورة جائزة في بعض المذاهب الإسلامية[1] .

استشكالات المانعين :

ولكن من الذين يدعون لتعديل عقد التأمين ليوافق بعض العقود الشرعية من يقول : « ومن الخير أن لا نقدم عليه حتى ولو عدلت نظمه على النحو الذي نريده لأمرين :

أ ـ أن الرسول ـ ﷺ ـ يقول : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك .

ب ـ ثمة من وسائل الادخار الكثير ، فليس التأمين من ضرورات المجتمع حتى نلتمس له مخرجا من الفقه الإسلامي[2] » .

أما الذين هم أكثر إيجابية في المنع من جواز التأمين فينازعون في نهوض الأدلة السلبية والإيجابية التي ذكرناها آنفا في وجه مشروعيته ويرون أن اشتراطات المؤيدين في تعديل عقود التأمين لو تمت أخرجت التأمين عن صورته المتعارف عليها الآن بين رجال القانون والاقتصاد وليس معنى هذا إلا أن يقال : التأمين القائم حاليا في دول العالم غير جائز شرعا ثم يضيفون إلى ذلك آفات التأمين التي لا تبقي له وجها من الشرع ولا من حكم البراءة الأصلية ،

وجهها إلى العلماء والباحثين في البلاد العربية نشرت بمجلة الوعي الإسلامي عدد ٢٩ في ١/ ٥/ ١٩٧٨ .

(١) الحلال والحرام للشيخ يوسف القرضاوي ص ١٩٩ .

(٢) الإسلام ومشكلاتنا الحاضرة .

فيقولون : ليس ينطبق على التأمين أي حكم من أحكام العقود والمعاملات التي فيها مسحة شبه منه ، وليس من ضرورات الأصوليين التي يستحل بها وهاتان آفتان سلبيتان .

والتأمين بعد هذا : يقوم على المحظورات الشرعية في العقود من شتى صور الربا والغرر والجهالة والقمار والغبن وأكل المال بالباطل والجشع والحرص والعبودية للمال .

كما يقوم على إلغاء مقومات المسلم الروحية من الإيثار والمرحمة والتوكل ، وكل هذه آفات إيجابية لا يتسامح إلا باليسير من مفرداتها إذا دخلت ضمنا في ضرورات الأحوال ، هذا الذي ذكرنا هو ملخص ما يقال عن التعريف بالتأمين ومدى رواج سوقه وتاريخ عهد العالم الإسلامي به وإيضاح مصطلحاته وذكر أنواعه وأحكامه القانونية ووجهته الشرعية والاشتراطات اللازمة لوجاهته شرعا والمشاحة في ذلك بمختلف البراهين ، وكل توسعة عن هذا الحد لا يحتاجها من يريد بحث هذا العقد من الناحية الشرعية[1] .

الآفات الربوية :

ونريد هنا أن نوضح حكم الله في الربا ، ونوجز القول في بعض مضاره تذكيرا للمسلم كلما شم رائحة الربا في مختلف العقود والمبايعات ، وكما تشم من عقود التأمين .

حرمه الله في عدة مواضع من الكتاب العزيز ، فقال تعالى : ﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون . يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم ﴾ البقرة ٢٧٥ - ٢٧٦ .

---

(١) من أراد التوسع في أحكام التأمين القانونية وتنظيم جداوله فليراجع كتب الاقتصاد والقانون وما ألف في هذا الغرض ككتاب (الخطر في التأمين البحري) للدكتور صلاح الدين طلبة وقد نال به شهادة الماجستير .

وقال تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ﴾ البقرة ٢٧٨ ـ ٢٧٩ . وقال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون ﴾ آل عمران ١٣٠ .

وقال تعالى ﴿ وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون ﴾ الروم ـ ٣٩ . وقال تعالى يذم اليهود : ﴿ فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليماً ﴾ النساء ـ ١٦٠ ـ ١٦١ .

وفي البخاري عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال : رأيت الليلة رجلين أتياني وأخرجاني إلى أرض مقدسة فانطلقا حتى أتينا على نهر من دم فيه رجل قائم على وسط النهر ورجل بين يديه حجارة فأقبل الذي في النهر فإذا أراد أن يخرج رمى الرجل بحجر في فيه فرده حيث كان فجعل كلما جاء ليخرج رمى في فيه بحجر فيرجع كما كان فقلت : ما هذا يا جبريل ؟ فقال الذي رأيت في النهر آكل الربا .

وفي الصحيح أن رسول الله ـ ﷺ ـ : لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه وقال هم سواء . والأحاديث الصحيحة في تحريمه كثيرة جدا وعلى حرمته أجمعت الأمة ، وعلى ذلك يقوم الدليل من النظر كما هو آت .

الربا ومقومات المسلم الاجتماعية :

ولقد تبدت الجوانب الشائهة القبيحة من النظام الربوي من الوجهة الاقتصادية البحتة لبعض أساتذة الاقتصاد الغربيين وفي مقدمتهم دكتور (شاخت) الألماني فأثبت بعملية رياضية غير متناهية أن جميع المال في الأرض صائر إلى عدد قليل جدا من المرابين وأن قيام النظام الاقتصادي على الأساس الربوي يجعل العلاقة بين أصحاب الأموال وبين العاملين في التجارة والصناعة

علاقة مقامرة ومشاركة مستمرة[1] ومصالح العالم لا تقوم إلا بالتجارات والحرف والصناعات واستثمار المال في المشاريع النافعة ، والمرابي قاعد عن الكشف عن توظيف المال فيما يستثمر ، لأنه مضمون له ذلك السحت الذي يستنزفه من كد الفقراء [2] .

الربا ومقومات المسلم الروحية :

ولقد لاحظ الإمام ابن قيم الجوزية سياق آيات الربا وارتباطاتها فرأى أن الربا ضد الصدقة والمرابي ضد المتصدق . قال تعالى : ﴿ يمحق الله الربا ويربي الصدقات ﴾ .

وقال : ﴿ وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون ﴾ .

والمتقون الذين ينفقون في السراء والضراء ضد المرابين فنهى سبحانه عن الربا الذي هو ظلم للناس وأمر بالصدقة التي هي إحسان إليهم [3] .

وقال الإمام فخر الدين الرازي في سياق النهي عن الربا بعد الأمر بالصدقة ـ وهو ممن يعنى بالربط بين الآيات في تفسيره ـ : « اعلم أن بين الربا وبين الصدقة مناسبة من جهة التضاد ، وذلك لأن الصدقة عبارة عن تنقيص المال بسبب أمر الله بذلك والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهي الله عنه فكانا متضادين ، ولهذا قال الله تعالى ﴿ يمحق الله الربا ويربي الصدقات ﴾[4] ولا مراء أن المجتمع الذي يستبيح الربا ستنعدم فيه دواعي التضامن والتماسك في أفعال الخير التي يغرسها الإسلام في ضمير المسلم وخلقه بما استحثه به من أعمال البر والمعروف (ولا تنسوا الفضل بينكم) وما ادخره الله من الأجر للمحسنين وإن الربا يفضي إلى انقطاع المعروف بين الناس من

---

(١) في ظلال القرآن لسيد قطب ٣ ، ٧٥ بتصرف واختصار .

(٢) حجة الله البالغة لولي الله الدهلوي ٢ /٦٤٦ ـ ٦٤٧ والتفسير الكبير للرازي ٧ /٩٤ بزيادة وتصرف .

(٣) إعلام الموقعين ص ١٣٥ ج ٢ .

(٤) تفسير الرازي ٧ /٩١ .

القرض والإحسان والمواساة [1] وهو ظلم للمحتاج [2] أو ليس الربا نتيجة العوز والضيق ؟ إن المجتمع المنهوم يأكل الربا وعبودية المال يسلم فيه الأخ اخاه في أحرج المواقف إلا على مضاعفات ربوية ينوء بثقلها من في الأصلاب أما شرع الله فالمسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يسلمه . والشح وليد المراباة ولن تجد مرابيا إلا وهو شحيح ظلوم ولقد ذكر ﷺ أن الشح حمل قوما على أن سفكوا دماءهم واستحلوا محارمهم .

كيف يستحلون الربا :

ولئن قالت الجاهلية الأولى : إن البيع مثل الربا فقد قالت الجاهلية الحديثة : إنما البيع ربا . قالوه في تسويغاتهم النظرية لحل الفائدة والربا غير المضاعف ، وهذا مصداق قوله ﷺ ليأتين على الناس زمان لا يبقى فيهم أحد إلا آكل الربا فمن لم يأكله أصابه من غباره . رواه أبو داود وابن ماجه ، ووردت آثار عن النبي ﷺ تنص على أن في آخر الزمان من يستحل الربا ويسميه بيعا [3] قال محمد عبده ـ بعد ذكره مراباة اليهود والنصارى ـ : وقد كان المسلمون حفظوا أنفسهم من هذه الرذيلة زمنا طويلا ثم قلدوا غيرهم ومنذ نصف قرن فشت المراباة بينهم في أكثر الأقطار وكانوا قبل ذلك يأكلون الربا بالحيلة التي يسمونها شرعية [4] .

عقوبة المنحرفين :

إذا توغل الناس في استباحة ما حرم الله وحاربوه بأكل ما نهوا عنه إذا بهم ينجرون إلى انحراف آخر فيتخذون الزكاة مغرما ، بل أكثر من ذلك إذ تؤمم الممتلكات وتصادر الأموال انتصافا للفقراء والعمال من استنزافات المرابين والرأسماليين ، وهكذا يخطىء الناس الجادة إما بالتحسير وإما بالتقصير كلما جاوزوا حدوده .

---

(1) المصدر السابق ٧ / ٩٤ .

(2) القواعد النورانية ص ١١٦ ـ ١١٧ .

(3) انظر ما ورد في ذلك من الآثار في الاعتصام للشاطبي ج ٢ ص ٨٧ ـ ٩٢ .

(4) تفسير المنار ج ٣ ص ١٠٧ .

حكم آكل الربا

لما آذن الله المرابين بحرب منه : أجمع العلماء على حرمته ، وقالوا من استحله فهو كافر حلال الدم يستتاب فإن تاب وإلا قتل وعليه العقوبة الموجعة إن أكله ولم يستحله إن لم يعذر بجهل ويفسخ البيع فإن كان قد تاب فليس له إلا رأس ماله لقوله تعالى : وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم ، ولهذا قال ﷺ في خطبته في حجة الوداع : ألا إن كل ربا كان في الجاهلية فهو موضوع وأول ربا يوضع ربا العباس بن عبد المطلب[١] .

وبعد فلم أرد من هذا الاسترسال في الربا استقصاء التعليلات والتدليلات على حرمته لأنه ما ورد في هذا البحث إلا عرضا وإنما خشيت أن يتهاون متهاون بما في التأمين من صور ربوية وينسى حكم الله في الربا وتشديده في تحريمه .

الربويات في التأمين

إن في التأمين من صور المراباة ما يلي :

١ ـ أن شركات التأمين التي تقوم رأسماليتها على رسوم التأمين توظفها في أعمال ربوية وبسندات وقروض بفائدة ، ومن ثم يكون المستأمن شارك في الربا وبالتالي أكل مالا محرما ، وقد لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه .

٢ ـ تدفع الشركة للمستأمن إذا انقضت المدة مجموع ما دفعه زائدا مبلغا يسمى فائدة فهذه الفائدة ربا محرم بلا ريب . بيد أن لهم في إباحتها تسويغات هي أهش من أعواد الخروع لا تنهض لثقل النقد المحقق فمنهم من لا يخرج الفائدة عما أحله الله من البيع أو يلتمس لإباحتها الأعذار من ضرورات المجتمع[٢] .

ومنهم من لا يرى الفرق بين ما استرده المستأمن من الشركة وبين ما

---

(١) المقدمات الممهدات لابن رشد بحاشيته المدونة ج ٣ ص ٢ ـ ٢٨ .

(٢) من هؤلاء محمد عبده وشلتوت ومن شايعهما ، ومن ذلك ما أثير في مجلة (المسلمون) من مناقشات وردود لأجلة من العلماء حول هذا الموضوع .

يسترده غيره من صندوق التوفير فأما القول بحل الفائدة فشرحه طويل وتحصيل الحق بإيجاز : أن الفائدة هي الربا وأظهر ما في الربا : أخذ نقد بنقد متفاضلا فإن أضيف إلى التفاضل النسأ فذلك أبلغ في الحرمة ، وإن التفاضل في النقد نسيئة هو هذه الفائدة فمن أضل وأكفر ممن يبيح ما هو أظهر المحرمات في شرع الله[1] ؟ !

والتماس العذر من مطلق دعوى الضرورة للإباحية في الدين لا يتم إلا بنهوض البراهين على أن ضروراتهم هذه هي الضرورة التي يعترف بها الشرع لتحلل بقدر ما وذلك ما لايصح وأما عدم الممايزة بين ما يسترده المستأمن بفائدة وبين ما يسترده غيره من صندوق التوفير فدعوى لا مستند لها من الواقع ، لأنه يعطى منحا ربوية .

إن لنا سؤالا ما يضعون له جوابا ولهم فيه متعلق ألبتة : فبأي وجه كان هذا الصندوق يستورد أقساط المستأمن ؟ سيقولون إنه يورد للصندوق رسوماته على سبيل القرض أو يقولون على سبيل المضاربة والمعاوضة أو يقولون على سبيل الوديعة والأمانة أو يعودون إلى الحقيقة ويقولون : على سبيل الزيادة بمقابل الأجل وما ثمة وجه غير ما ذكرناه يمكن أن يقولوه ألبتة فإن كان على سبيل القرض فليأخذ إيراداته فحسب ، أما الفائدة فليست له بحلال أبدا لأنه قرض جر منفعة والفائدة في القرض من أبواب الربا بإجماع الفقهاء . قال تعالى : « ولا تمنن تستكثر » .

قال ابن المنذر : أجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستسلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك أن أخذ الزيادة ربا وروي عن أبي بن كعب وابن عباس وابن مسعود أنهم نهوا عن قرض جر منفعة وهو عقد إرفاق وقربة فإذا اشترط فيه الزيادة أخرجه عن موضوعه ،ومن حرص المسلمين على سد الذريعة في هذه الناحية :

---

(١) لا أعرف أن أحداً من كتاب المسلمين أفرد الربا بكتاب خاص من الناحية النظرية إلا الشيخ المودودي . وقد فاتت سماحته استدلالات كثيرة ، وإن التبسط في بحث الأدلة الشرعية والتعمق في شعب الربا من عقود جديدة وقديمة وبحث بعض الربويات من الناحية التاريخية بتبسط أيضاً كل ذلك يجعل كتاب سماحته في حاجة إلى مزيد .

قال عبد الله بن سلام - رضي الله عنه - كما في البخاري لأبي موسى : إنك بأرض فيها الربا فاش فإذا كان لك على رجل دين فلا تأخذه فإنه ربا . المغني ٤ / ٢٨٥ - ٢٨٧ . وقسم ابن عمر رضي الله عنه السلف إلى ثلاثة أوجه : سلف تسلفه تريد به وجه الله فلك وجه الله ، وسلف تسلفه تريد به وجه صاحبك فلك وجه صاحبك ، وسلف تسلفه لتأخذ خبيثاً بطيب فذلك الربا - المنتقى للباجي ٥ / ٩٨ . والإسلام إذ يحرم القرض إذا جر منفعة يبيح للمقترض أن يرد ما فيه منفعة زائدة عن القرض إذا لم تشترط ولم يكن ثمة عرف ظاهر ، أما إذا كان يعرف أنه فعل ذلك لأجل القرض فالتحرز عنه أولى لأن المعروف كالشروط المبسوط ١٤ / ٣٦ .

وفي مسند الحارث بن أبي أسامة : أن النبي ﷺ قال كل قرض جر منفعة فهو باب من أبواب الربا - شرح غاية المنتهى للرحباني ٤ / ٢١٦ ونيل الأوطار ٥ / ٢٤٦ ولكن قال الشوكاني في إسناده سوار بن مصعب وهو متروك . قال : ومما يدل على عدم حل القرض الذي يجر إلى المقرض نفعا ما أخرجه البيهقي في المعرفة عن فضالة بن عبيد موقوفا بلفظ : كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا ورواه في السنن الكبرى عن ابن مسعود وأبي بن كعب وعبد الله بن سلام وابن عباس موقوفا عليهم . قال عمر بن زيد : لم يصح فيه شيء ووهم إمام الحرمين والغزالي فقالا إنه صحيح ولا خبرة لهما بهذا الفن - نيل الأوطار ٥ / ٢٤٦ .

قال أبو عبد الرحمن : حتى لو لم يصح رفع الحديث فعلة الربا فيه ظاهرة والربا محرم بلا ريب وهذا ما فهمه عبد الله بن سلام - رضي الله عنه - .

وإن كان الصندوق يستورد الأقساط على سبيل التبرع فلا يجوز له أخذ شيء مطلقا لا الإيرادات ولا الفائدة وإن خالف مالك وأبو حنيفة في جواز أخذ العوض في التبرع فلا يجوز له أخذ شيء مطلقا من الزيادة في العوض لقوله تعالى (ولا تمنن تستكثر) .

وقوله تعالى : « وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله » .

وإنا إن اعتبرنا هذه الفائدة المضاعفة على نقد المستأمن هبة فلا أيسر على

استحلال الربا من قول القائل وهبتك مئة ريال على أن ترد عليّ مئة وعشرين ريالا بعد مدة كذا ، وليس هذا إلا الاستغفال والاستخفاف بالعقول ، فلينظروا من يستغفلون ؟ وأما الاستناد إلى مسألة التبرع بعوض لجوازها في بعض المذاهب الإسلامية فالحق عندنا أن لا فرق بين قول قديم أو جديد إلا بقدر ما يتأيد به أحدهما من الأدلة القاطعة أو الراجحة وعلى فرض جواز التبرع بعوض فإن كان ذلك المتبرع به جنسا ربويا من نقد أو تمر أو قمح . . إلخ بعوض من جنسه يزيد عنه بعد أجل مسمى فما يقول به إلا مستبيح للربا غير موارب في تعدي حدود الله .

وإلى كل هذا فالأعمال مربوطة بالمقاصد ، فذلك المستأمن (المتفق مع الشركة على التأمين واسترداده بآخر مضافا إليه فائدة إذا انتهت مدة التأمين) : لم يخطر بباله أن أقساطه قرض ولا هبة ولا مضاربة وإنما فرضنا ذلك قطعا لدابر تعللاتهم وشغبهم فكثيرا ما يقولون: هبوها قرضاً هبوها مضاربة . . الخ ونعود إلى نقض بقية هذه الافتراضات فنقول: إن افتراض ما يسترده المستأمن من باب الشركة من النوع الذي يسميه الفقهاء معاوضة ومضاربة ومعاملة : لا يصح لأن المضاربة تنعقد على الحظ والنماء والضرب في الأرض للاتجار، ومن يدفع ماله لمن يضرب فيه قد يقول له : خذ هذا المال فضارب فيه بالربع أو بالنصف من البيع أو بجزء غير معلوم من الربح أو بمبلغ كذا ـ ويعين دراهم معدودة ـ أو لا يسمي له شيئا ، فأما الاشتراط الأول فصحيح وهو الحظ والنماء المقصود من المضاربة وأما الجزء المجهول من الربح فلا يصح لتعذر أداء المجهول وإفضائه إلى النزاع وقد لوحظ أن النزاع حاصل في كل ما تحاشاه الشارع من بيوع الغرر والجهالة وتعذر التسليم وكل المخاطرات وأما تعيين مبلغ من الدراهم لصاحب المال فلا يجوز إذ قد يربح المال هذا القدر المعيَّن وقد يربح غيره ـ أقل أو أكثر وهذا ينافي المقصود من الشركة القائم على تحمل الشركاء سويا للوضيعة كما يشتركون سويا في الربح .

وخلاصة القول أن تعيين دراهم لصاحب المال ضمان لحظه والعرف اللغوي والشرعي للشركة : أن يكون الحظ مشتركا غير معين لأحد دون أحد وتظهر صحة ما نقول فيما لو خسرت الصفقة ، وإن تعيين أي زيادة تضاف إلى

صاحب المال الآذن بالمضاربة في ماله بغير جزء معلوم من الربح داخل فيما ذكره ﷺ من تعدد شعب الربا ونؤكد ما قلناه من ارتباط الأعمال بالمقاصد بأن المستأمن لم يقدم ماله إلى الشركة بقصد أن تضارب فيه إلا أنه على فرض ذلك في صورة ما إذا انتهت مدة المستأمن على الحياة أنه يأخذ ماله زائدا الفائدة نقول على فرض ذلك في هذه الصورة : يجب أن يحاص الشركة فيتواضع معها الخسارة ويقاسمها الربح إن لم يكن عالما بأنها تستغل رأسماليتها في أعمال ربوية بيد أنه عند المحاصة لا ندري كم يأخذ من الربح وذلك بسبب عدم القصد إلى المضاربة أصلا فيكون الحكم كما هو في صورة خذ مالي هذا وضارب فيه ولم يعين له جزءا معلوما من الربح ففي هذه الحال يكون كل الربح لصاحب المال المضارب له وللمضارب أجرة مثله فكذلك المستأمن عند محاصة الشركة له كل الربح ويعطي الشركة أجر مثلها فأين هذا الحكم عن حكم عقود التأمين ؟ وهل في الإنصاف في البحث أكثر من هذا التنزل في الاستدلال للغاية التي يلوح بها الحق ، وكذلك نقول في افتراض أن ما يتقاضاه المستأمن في حكم المال المودع : إنهما لم يقصدا حكم الوديعة أصلا وإن كان صادقا سيسترد ماله على أنه وديعة فلا يأخذ الفائدة لأنها ليست من المال المودع ، وبهذا يكون أخذ ماله فحسب بتجديد نية الوديعة .

أو وهو الأصوب يكون ممن تاب فليس له إلّا رأس ماله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم . وبعد : فلا ريب في حرمة الفائدة على النقد المؤمن وإنما هذه الافتراضات غبار يثيرونه للتعمية تكلفنا جلاءها قطعا لدابر تعلاتهم كما قلنا آنفا .

والآفة الثالثة من الآفات الربوية في شركات التأمين : أن المقاصد الربوية مكشوفة في العقود حسب الشروط فما يحددونه من آثار لرسوم التأمين من فائدة وتعويضات لا يذكرون من موجباتها الربح في مضاربة أو الأجر عليها أو الاستثمار في مشروع مباح وإنما يذكرون الأجل والنقد وتفاوت المكاسب بحسب تفاوت النقد والأجل ، والربا أظهر ما يكون في أخذ الفضل على النقد إذ لم يكن ثمة مقابل إلا الأجل .

آفات الأكل بالباطل :

قال الله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ النساء ٢٩ .

وقال تعالى : ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ البقرة ١٨٨ . وهاتان الآيتان أصل فيما يحرم من المبايعات ، وقد فهم المسلمون أن ما يحرم بالباطل هو كل مال حيز بغير وجهه الشرعي وبالاستقراء من نصوص الشارع تتميز جميع الوجوه التي يكون بها المال حلالا ، وهي ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن وإحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الأنهار ، أو ما يؤخذ من مالكه قهراً بنص شرعي كالفيء والغنيمة وسائر أموال المحاربين أو ما يؤخذ من مالكه برضاه بعوض وذلك جائز إذا اكتملت الشروط بهذا الصدد ، أو ما يؤخذ من مالكه برضاه بغير عوض كالهبة والوصية والصدقة إذا روعيت الشروط الشرعية في هذه المنح أو ما خلفه المالك بعد وفاته لوارثه فهذه مجامع مداخل الحلال[١] .

ويكون من أكل المال بالباطل كل ما لم يكن لحيازته وجه من الشرع من مثل ما سبق ذكره قال أبو حامد الغزالي : (المال إنما يحرم لمعنى في عينه أو لحال في وجه اكتسابه)[٢] .

قال أبو عبد الرحمن : من الأحوال التي ترد آفة في جهة اكتساب المال : أن يقتطع مال أخيه في المخاصمات بحجج شيطانية يموه بها عند الحاكم وهذا ما حمل بعض السلف تفسير الآية عليه[٣] ويدخل في ذلك سائر أنواع الغصب والسرقة والربا وما كان عيبه فاحشا وكل ما كان الاستحواذ عليه بتدليس وغش واحتيال وأدخل في كل ما ذكر ما تحيل في كسبه بمحرم كالرشوة وجحد العارية والوديعة وسائر الحقوق فهذا أكل أموال الناس بالإثم .

وقد مر بنا في أحكام التأمين القانونية : أن المستأمن على الحياة إذا مات

---

(١) زاد المعاد م ٢ ج ٤ ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٢) المصدر السابق ج ٤ م ٢ ص ١٦٣ - ١٦٧ .

(٣) الملحق ج ٦ ص ٤٥٢ - ٤٥٦ .

أثناء المدة المتفق عليها أخذ المستفيد كل المبلغ الذي التزمت به الشركة ولو لم يدفع إلا قسطا واحدا من الأقساط ، فلو كانت الأقساط مثلا ستين قسطا فمات أثناء المدة ولو لم يدفع إلا قسطا واحدا لأخذ المستفيد ما التزمت به الشركة مقابل تلك الأقساط وتكون التسعة وخمسون قسطا التي يأخذها المستفيد بغير عوض ولا مسوغ لها غير صيغة العقد المبيحة لأكله بالباطل ، ومر بنا أن المستأمن إذا عاش طول المدة برئت ذمة المؤمن وضاعت الأقساط فما الذي اباح للمؤمن أكل مال أخيه بمجرد صيغة العقد وانتهاء المدة ؟ أتراه أنفق شيئا ما استورده من رسوم في سبيل دفع الإصابات والأضرار على طوال هذه المدة وعلى هذا فلو أصيب بشلل سبب عجزه عن العمل بعد انتهاء المدة المنصوص عليها العقد بشهر واحد ، فكيف نقول برئت ذمتك يا هذا من الأقساط التي دفعت لك ، وليس عليك أن تؤمن حياة أخيك العاجز عن الكسب ، وكيف لا يتقي الله من يحتج للتأمين بأنه يقوم على التعاون والتضامن والحال هذه . إن من يقعده العجز عن الكسب واجب على الأمة أن تؤمن له حياته كما سيأتي تأييده من نصوص الدين وتاريخه بدون رسوم تأمين ، ولكن لا مجال للوازع الديني أو الروحي كما يقولون في أوتماتيكية عصرنا الراهن ، وإن الدين الإسلامي لا يعمل معجزته في عمارة الأرض وتنظيم الحياة حتى يتهيأ له الجيل المستسلم لوحي روحانيته الخالدة قبل أن يروعه سوط يحمي به النظام ودون أن تستفزه منفعة عاجلة مشهورة أو استحسان يتبعه الهوى وتنخدع له العاطفة فدين الله أحكم وأسلم ولقد مر بنا أن المستفيد إذا مات قبل المستأمن لمدة غير معينة فإنها تبرأ ذمة المؤمن وتضيع على المستأمن كل الأقساط إلا أنه لا يطالب ببقيتها إنْ بقي شيء ، وتضيع على المستأمن على الحياة أقساطه أيضا إذا مات قبل المدة المحددة ففي كل هذه الصور أكل للمال بالباطل فإن شغب مشغب بأن من قواعد الإسلام أن المسلمين على شروطهم وأن مقاطع الحقوق عند الشروط قلنا : هذا لا غبار عليه ، ولكن عقود التأمين ليست من شروط المسلمين وكل شرط ليس في كتاب الله أو سنة نبيه أو إجماع أمته فلا يقتطع به حق ألبتة .

آفات الغرر والجهالة والمخاطرة

صح الحديث عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن بيع الغرر وكان اتفاق

المسلمين على أن الغرر لا يصح فيه البيع وإنما خلافهم في بعض المسائل هل تحقق فيها الغرر أم لا كما كان خلافهم في تقويم الغرر ، ولهم مسامحة في يسيره الداخل ضمنا والذي يصعب التخلص منه وقد قال النووي عن حديث النهي عن بيع الغرر إنه أصل عظيم في البيوع[1] وفسروا الغرر بأنه المخاطرة أو ما جهلت عاقبته وإذ ورد النص المنطوق في تحريمه فعقابيله كثيرة منها الجهالة التي تفضي إلى النزاع وتعذر التسليم وهي مخاطرة ليس لها مميز عن القمار كما قال الإمام مالك في علة النهي عن بيع الآبق والشارد : إنه سيشتريه بأقل من قيمته فإن وجده قال البائع : قمرتني في بخس قيمته وإذا لم يجده قال المشتري قمرتني في أخذ مالي بغير مقابل وهذا مدعاة للنزاع[2] .

وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيوع ما عرفوا لها علة إلا الجهالة والعدمية وتعذر التسليم المتضمنات للمقامرة والمخاطرة والأكل بالباطل ووقوع العداوة والبغضاء ، ومن تلك التي نهى عنها الشارع بيع الحبلة وحبل الحبلة والملاقيح والثمرة قبل بدو صلاحها وألحقوا بذلك المقائي والطير في الهواء والسمك في الماء والجمل الشارد والعبد الآبق ، وقال تعالى : (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) . والميسر هو القمار . قال ابن عباس عن الميسر : « كان الرجل في الجاهلية يخاطر على أهله وماله » وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء : « كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز[3] » .

أما الرهان في السبق والحافر فيخرجه عن مخاطرة القمار إباحة الرسول ﷺ له .

وجاء في الأحكام القانونية الآنفة الذكر : أن ورثة المستأمن على الحياة يأخذون ما التزمت به الشركة إذا توفي مورثهم أثناء المدة المتفق عليها ولو لم يدفع إلا قسطا واحدا فهذه مخاطرة من المؤمن .

ويخاطر المستأمن بضياع أقساطه إن عاش طول المدة أو مات المستفيد قبل

---

(١) المجموع للنووي ٦ /١٩٤ ـ ١٩٥ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) مجموع فتاوي ابن تيمية جمع ابن قاسم ٢٩ /٥٤٩ .

موت المفيد إذا استأمن على الحياة لغير مدة معينة أو مات المستأمن قبل المدة المحددة .

إن الذين لا تسمح نفوسهم ـ لمرض في قلوبهم ـ بالتسليم لمفارقة الله بين البيع المباح والقمار المحرم يقولون : إن في البيع مخاطرة فقد يكسب المشتري وقد يخسر .

قال أبو عبد الرحمن : إن البيع مبادلة أعيان ومنافع لا تكون له شرعية حتى يكون وفق إرشادات الشارع من اجتناب الغش والخديعة وعدم انتفاء البدلية والتراضي والصدق وصحة تصرف العاقدين وجعل لهم أناة في أنواع الخيار واشتراط أن لا خلابة وتمكين المغبون غبنا فاحشا والذي لا يحسن المماكسة والجالب إلى أن يصل إلى السوق ومعلومية الثمن والمثمن ، فيتم العقد بين المتبايعين وهما لا يعلمان خطرا محققا لأحدهما وكلاهما يرجو الربح .

وكساد السوق أو ارتفاعه أمر لا يملكانه ولا كلفا توقي المخاطرة فيه أما المقامران فلا بدلية بينهما وهما متحققان الخطر على أحدهما لا يربح إلا على هضم أخيه .

وجاء في قانونيات هذه العقود : أن المؤمن يكون ضامنا للمسئولية أيا كان نوعها إذا لم يحدد المبلغ .

ولا مراء أن هذه الاتفاقية من الفضول إذا لم يحدد الثمن ولا المثمن ولا عرفا ولا وقعـا البتة .

دعوى الضرورة

واحتجوا بأن الإنسان معرض ضرورة ولا بد لآفات ونوازل يلتمس فيها المواسي والمعين فوراءه أطفال لا يأمن عليهم الزمان إذا اخترمته المنون فلا بد أن يؤمن على حياتهم برسوم بسيطة يدفعها لشركات التأمين وقت عافيته لضمان العيش لهم وإلى أن يدرجوا من عش اليتم وهو معرض لإصابات تقعده عن الكسب والعمل وإنما يضمن له العيش بقية حياته رصيده من بوليصات التأمين ، فالتأمين أحد مقومات التكافل والتضامن في المجتمع وإن نظرة ثاقبة لا يثبت أمامها شيء من هذه الدعوى ، وإنما يثبت لها أن التأمين ليس من

الضرورات ، وليس من مقومات التكافل ، أو ليست آفات الأقدار كثيرة ، فأيها سيؤمن عنها فبيته معرض للحريق وماله قد يسرق وماشيته ربما تلفت ، وهو يخشى المسئولية .

وما أكثر المسئوليات في وظيفته وفي قيادته لسيارته ، ويحسب ألف حساب للفقر يوم يكون مقعدا ، وهو وجل على أولاده بعده .. و .. إلخ ، فأي هذه الأقدار سيؤمن عنها وهل باستطاعته أن يؤمن عن كل النوازل وإذا احتمى بالبوليصة عن أفداح نازلة فهل ستخطؤه الأخرى ، ومن كان موسرا يستطيع أن يؤمن على كل شيء ألا يكون من وجهة النظر الاقتصادية أحمق إذا فرق أمواله على من يستثمرها في نفع عاجل لقاء محتملات قد يقع بعضهاأو لا يقع ، والذي يؤمن عن كل شيء لن تصيبه النوازل كلها ، لأن لله سنة مطردة في عباده ما شوهد فيها أن امرءاً أصيب بكل شيء ، فالحمق في التأمين عن كل شيء ظاهر . هذا إقناع ربما لا يوجد غيره لمجتمع جاهلي لا رصيد له من القيم كالمجتمع الأوربي الذي نشأت فيه بدعة التأمين منذ خمسمائة عام .

فأما مجتمع كمجتمع شرقنا الإسلامي له رصيد من القيم الدينية تتنافى مع مادية التأمين وتطرقه لعلل الربا والقمار والأكل بالباطل وشتى أنواع المخاطرات فلا يصح له أن يسمي التأمين ضرورة وله في رصيده عوض ، وأيضاً فالضرورة الملجئة لا بد أن تكون منقذة فضرورة الجوع ربما كانت جيفة لأنها منقذة ولكنها لا تكون سما لأنه قاتل ولا ترابا لأن الجيفة أمرأ فالضرورة تقتضي أمرأ من التأمين ، وأيضا فالضرورة تكون في ساعات حرجة ولكن لا يخطط لها بالنظم والقوانين ويضرب لها الأمد . إننا أبناء الإسلام غير مضطرين لأن لنا دونه مندوحة وفي رصيدنا عنه عوض نجده في كل الجوانب من ديننا في الجانب العقائدي وفي الجانب الوعظي وفي الجانب التشريعي . في قواعد الدين وأسسه في مصادره وموارده هذا العوض يحصيه الدارسون فيما يبحثونه باسم ـ التكافل الاجتماعي ـ بعد الإيمان بأن الله هو الرازق وعليه الاتكال وأن ما من دابة إلا على الله رزقها .

التأمين على محك التكامل :

الناس يستسمجون أو لا يكادون يحترمون وجهة النظر إذا لم تكن من

مختص ولهذه البديهة نختار من ذوي الاختصاص إمامين جليلين توفرا على دراسة الإسلام حفظا ونظرا وآتاهما الله حظا وافرا من الذكاء والفقه في الدين : الأول الإمام ـ ابن قيم الجوزية ـ يشرح مبدأ التكافل الأسري في الإسلام والثاني الإمام أبو محمد علي بن حزم الظاهري يشرح مبدأ التكافل الاجتماعي بين كافة المسلمين .

وإليك البيان :

وجوب كفالة المعوزين من الأقارب :

قال أبو عبد الرحمن الإجماع منعقد على وجوب نفقة الزوجة على زوجها ووجوب نفقة الأبوين العاجزين على ولدهما الموسر ، والمراد بالنفقة كفاية المنفق عليه في مأكله ومسكنه وحتى في إعفائه كل من تلزمه نفقة لأنه من تمام الكفاية ، واختلفوا في وجوبها على الموسر لقريبه المعسر من غير المذكورين آنفا لاختلافهم في فهم المراد بصلة الرحم التي ألحت عليها النصوص وذمت القاطعين ما أمر الله به أن يوصل ، فأوجبوا بالاتفاق صلته وبره ، ولكن الإمام أبا حنيفة وأحمد فهما أن المراد بالصلة كفالتهم والإنفاق عليهم بحسب حاجة المنفق عليه وطاقة المنفق .

قال تعالى : ﴿ لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها﴾ ولهذا انتصر الإمام ابن القيم لمذهبهما فقال : فإن قيل بحقه (أي القريب) ترك قطيعته فالجواب من وجهين : أحدهما أن يقال فأي قطيعة أعظم من أن يراه يتلظى جوعا وعطشا ويتأذى غاية الأذى بالحر والبرد ولا يطعمه لقمة ولا يسقيه جرعة ولا يكسوه ما يستر عورته ويقيه الحروالبرد ويسكنه تحت سقف يظله . هذا وهو أخوه وابن أمه وأبيه وعمه صنو أبيه أو خالته التي هي أمه ، وإنما يجب عليه من ذلك ما يجب بذلك للأجنبي البعيد بأن يعاوضه على ذلك في الذمة إلى أن يوسر ثم يسترجع عليه مع كونه في غاية اليسار والجدة وسعة الأموال ، فإن لم تكن هذه قطيعة فإنا لا ندري ما هي القطيعة المحرمة والصلة التي أمر الله بها وحرم الجنة على قاطعها .

الوجه الثاني : أن يقال فما هذه الصلة الواجبة التي نادت عليها النصوص

وبالغت في إيجابها وذمت قاطعها ، فأي قدر زائد فيها على حق الأجنبي حتى تعقله القلوب وتخبر به الألسنة وتعمل به الجوارح أهو السلام عليه إذا لقيه وعيادته إذا مرض وتشميته إذا عطس وإجابته إذا دعاه وإنكم لا توجبون شيئاً من ذلك إلا ما يجب نظيره للأجنبي على الأجنبي .

وإن كانت هذه الصلة ترك ضربه وسبه وأذاه والإزراء به ونحو ذلك فهذا حق يجب لكل مسلم على كل مسلم بل للذمي البعيد فما خصوصية صلة الرحم الواجبة ولهذا كان بعض فضلاء المتأخرين يقول : أعياني أن أعرف صلة الرحم الواجبة ولما أورد الناس هذا على أصحاب مالك ـ رحمه الله ـ وقالوا لهم : ما معنى صلة الرحم عندكم ؟ صنف بعضهم في صلة الرحم كتابا كبيرا ، واستوعب فيه من الآثار المرفوعة والموقوفة وذكر جنس الصلة وأنواعها وأقسامها ومع هذا فلم يتخلص من هذا الإلزام فإن الصلة معروفة يعرفها الخاص والعام والآثار فيها أشهر ولكن ما الصلة التي تختص بها الرحم ولا يشاركه فيها الأجنبي فلا يمكنكم أن تعينوا وجوب شيء إلا وكانت النفقة أوجب منه ولا يمكنكم أن تذكروا مسقطا لوجوب النفقة إلا وكان ما عداها أولى بالسقوط منه والنبي ـ ﷺ ـ قد قرن حق الأخ والأخت بالأب والأم فقال : أمك وأباك وأختك وأخاك ثم أدناك فأدناك فما الذي نسخ هذا ، وما الذي جعل أوله للوجوب وآخره للاستحباب وإذا عرف هذا فليس من بر الوالدين أن يدع الرجل أباه يكنس الكنيف ويكاري على الحمير ويوقد في أتون الحمام ويحمل للناس على رأسه وهو في غاية الغنى واليسار وسعة ذات اليد وليس من بر أمه أن يدعها تخدم الناس وتغسل ثيابهم وتسقي لهم الماء ونحو ذلك ولا يصونها بما ينفق عليها ويقول الأبوان مكتسبان صحيحان وليسا بزمنين ولا أعميين فيها .

لله العجب أين شرط الله ورسوله في بر الوالدين وصلة الرحم أن يكون أحدهم زمنا أو أعمى وليست صلة الرحم ولا بر الوالدين موقوفة على ذلك شرعا ولا لغة ولا عرفا وبالله التوفيق . اهـ .

ونقول من الناحية النظرية إن القريب يرث قريبه فلا عجب أن ينفق عليه . قال ابن جريج : قلت لعطاء وعلى الوارث مثل ذلك ، قال : على ورثة اليتيم أن ينفقوا عليه كما يرثونه وقلت له : أيحبس وارث المولود إن لم يكن

للمولود مال - قال - أيدعه يموت ؟ وقال الحسن : وعلى الوارث مثل ذلك . قال على الرجل الذي يرث أن ينفق عليه حتى يستغني وبهذا فسر الآية جمهور السلف ثم سمى ابن القيم عددا منهم وذكر أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه حبس عصبة صبي على أن ينفقوا عليه الرجال دون النساء وفي قضية مماثلة قال : لو لم أجد إلا أقصى عشيرته لفرضت عليهم .

التكافل بين كافة المسلمين

قال الإمام أبو محمد علي بن حزم : وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة. برهان ذلك :

أ - قول الله تعالى : ﴿ وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب ذي الجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم ﴾ . ومنع ما ذكر من الإحسان إساءة بلا شك .

ب - وقال تعالى : ﴿ ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ﴾ . فقرن الله تعالى إطعام المسكين بوجوب الصلاة .

جـ - وعن رسول الله - ﷺ - من طرق كثيرة في غاية الصحة أنه قال : من لا يرحم الناس لا يرحمه الله .

قال أبو محمد : ومن كان على فضلة ورأى المسلم أخاه جائعا عريانا ضائعا فلم يغثه فما رحمه بلا شك .

د - في البخاري عن رسول الله - ﷺ - من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس .

هـ - قال رسول الله - ﷺ - المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه .

قال أبو محمد : من تركه يجوع ويعرى وهو قادر على إطعامه وكسوته فقد أسلمه .

و ـ في صحيح مسلم قال أبو سعيد الخدري : إن رسول الله ـ ﷺ ـ قال : من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له .

قال : فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل .

قال أبو محمد : وهذا إجماع الصحابة رضي الله عنهم يخبر بذلك أبو سعيد .

ز ـ وفي البخاري من طريق أبي موسى عن النبي ـ ﷺ ـ : أطعموا الجائع وفكوا العاني. والنصوص من القرآن والأحاديث الصحاح في هذا تكثر جدا .

قال عمر ـ رضي الله عنه ـ لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين وهذا بإسناد في غاية الصحة والجلالة .

وعن علي رضي الله عنه : أن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم فإن جاعوا أو عروا وجهدوا فبمنع الأغنياء ، وحق على الله تعالى أن يحاسبهم يوم القيامة ويعذبهم عليه ، وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال : في مالك حق سوى الزكاة وعن عائشة أم المؤمنين والحسن بن علي وابن عمر أنهم قالوا كلهم لمن سألهم : إن كنت تسأل في دم موجع أو غرم مفجع أو فقر مدقع فقد وجب حقك وصح عن أبي عبيدة وثلاث مئة من الصحابة رضي الله عنهم : أن زادهم فني فأمرهم أبو عبيدة فجمعوا زادهم في مزودين وجعل يقوتهم إياهما على السواء فهذا إجماع مقطوع به من الصحابة رضي الله عنهم .

قال أبو محمد : ولا يحل لمسلم اضطر أن يأكل ميتة أو لحم الخنزير وهو يجد طعاما فيه فضل عن صاحبه لمسلم أو لذمي فرض على صاحب الطعام إطعام الجائع فإذا كان ذلك كذلك فليس بمضطر إلى الميتة ولا إلى لحم الخنزير وبالله تعالى التوفيق . وله أن يقاتل عن ذلك فإن قتل فعلى قاتله القود وإن قتل المانع فإلى لعنة الله لأنه منع حقا وهو طائفة باغية . قال تعالى : ﴿ فإن بغت

إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ﴾ . ومانع الحق باغ على أخيه الذي له الحق وبهذا قاتل أبو بكر الصديق رضي الله عنه مانع الزكاة وبالله التوفيق . اهـ .

وللعلماء تحديدات لما يعطاه الفقير من الزكاة منها أن الفقير يعطى سداده قال عمر رضي الله عنه (كما في الأموال لأبي عبيد بن سلام) : إذا أعطيتم فأغنوا .

وقال قبيصة بن مخارق الهلالي : تحملت حمالة فأتيت رسول الله ﷺ وسلم أسأله فيها فقال أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها . قال : ثم قال : يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لرجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش أو قال سدادا من عيش ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه لقد أصابت فلانا فاقة فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش أو قال : سدادا من عيش فما سواهن من المسألة يا قبيصة سحت .

قال الإمام النووي - في شرح المهذب - قال أصحابنا : فأجاز رسول الله ﷺ المسألة حتى يصيب ما يسد حاجته فدل على ما ذكرناه . اهـ وكان قبل ذلك قد أيد رأي من يقول : يعطى الفقير ما يخرجه من الحاجة إلى الغنى ، وهو ما تحصل به الكفاية على الدوام ، ثم ذكر تفصيلات جيدة وضرورية لتحديد النفقة .

قال أبو عبد الرحمن : الصحيح أن يعطى الفقير سداد عيشه سنة لأن الزكاة حولية ولأن رسول الله ﷺ ادّخر لأهله قوت سنة وهذا هو مذهب المالكية ، وللفقهاء خلاف في تعريف الفقير والمسكين إلا أن هذا لا يؤثر في أحقية العاجز عن الزواج واعتباره في حكم الفقير ، وقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه زوج ابنه عاصما وأنفق عليه شهرا من بيت المال ، ومن النصوص الواردة في التكافل قوله ﷺ : القائم على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله ، وقال تعالى : ﴿ ولا تحاضون على طعام المسكين ﴾ . وتحاضون من التحاض وهو الدعوة إلى التعاون والتضامن ومن وسائل التكافل في الإسلام مسألة ما تحمله العاقلة ومسألة وضع الجوائح ومسألة الأوقاف والأحباس على

المشاريع الخيرية وكل هذه واضحة مشهورة في الفقه الإسلامي .

قال أبو عبد الرحمن : وبعد فما أردنا ببحث التكافل الإسلامي إلا تزييف دعوى من يقول بضرورة التأمين من ببغاوات شرقنا الإسلامي ، والصحيح : أن الضرورة في إقامة نظام الإسلام والانصياع لتوجيهه وهديه ، وأن التأمين في محك التكافل الإسلامي : أن يقوم الموسرون بالمعوزين وأن لا يضيع في المجتمع ذو حاجة بحكم أخوة الإسلام وإنسانيته وبدون بوليصات تأمين ، وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين .

لا تضامن في التأمين

قال أبو عبد الرحمن : نقول بعدم ضرورة التأمين على فرض أنه من أوجه التضامن وهنا نقرر أن التأمين لا يقوم على مبدأ التضامن والتعاون بل على الحيلة والمماطلة والانتهازية ألا ترى أن المستأمن إذا حلت به كارثة عوض بالمقدار المتفق عليه مع العلم أن مبدأ التضامن يقتضي من المجتمع وذوي اليسار محو آثار الكارثة وليس على المصاب أن يسبق الأقدار بضمان فإن من حقه أن يتضامن معه المجتمع بحكم أنه لبنة من لبناته وبمقابل أنه مسئول في تخليه عن واجب معروف مكانه في دائرة المسلمين في توادهم وتراحمهم بحسب طاقته . ويلزم من عقود التأمين أن الغني القادر يعوض أكثر من الفقير العاجز إذا حلت به الكارثة لأنه دفع رسومات أكثر فأين هذا من مبدأ التضامن .

والتأمين إنما شعوذ به عبيد الدرهم اليهود لصالح المرابين ولصالح طبقات تمثلها مختلف الشركات التي تقوم رأسماليتها على استنزاف أموال المواطنين الذين ارتكسوا في المادية والهلع وصوحت قلوبهم وانقطع عنها مدد السماء . ونسوا ربا يخلق ويرزق وإنا نرى هذه الشركات تثري الثراء الفاحش بحيلة الاستنزاف أولا ، ثم بفائدة القروض الربوية ثانياً .

ولا نرى المستأمن يعرض نفسه لمهلكة وتلف ليحصل على تعويض الكارثة لأن غريزة حب البقاء مركوزة في الإنسان وجبلة من جبلاته في أصل خلقه ولكن إذا وجد نادرا من يستحق قانونيا بموجب العقد ما التزمت به الشركة إذا بها تماطل كثيراً وتثير أكثر من استفهام للتعمية على الحق وتهيب بالخبراء للنظر في

دعوى المستأمن ومحاولة التنصل عنه بيد أن طريق التضامن استنهاض الهمم لمحو آثار الكارثة بأسرع ما يمكن لا بالمشادة في مشارطات هي القمار والتغرير ، ولكن بأواصر إسلامية حبره هي الأخوة والمحبة في الدين والمرحمة الإنسانية لمن أعطي الأمان من أهل الذمة وإن المساهم في شركات التأمين لا يريد إلا غوث نفسه فحسب على سبيل المخاطرة والبخت والدليل على ذلك ما يتشارطون عليه في صلب العقد ، وإن النية الصالحة عنصر هام في الإسلام لتقويم الأعمال فيرجى الخير لناوي الخير وإن حال دون عمله عائق والجمعيات الخيرية التي يراد منها التضامن لا تحدد النكبة بكم ولا كيف فمتى ما وجد مفدوحها حق له على إخوانه أن يزيلوها بمنتهى طاقاتهم .

التأمين والضمانات المشروعة

قال أبو عبد الرحمن : المستأمن يدفع رسوم التأمين مقابل أن تتحمل عنه الشركة مسئولية عمله كسائق يقتل نفساً بريئة ، أو كطبيب جراح قد يغلط أو موظف بوظيفة حسابية قد تعرضه لمسئولية جسيمة ، فتقوم الشركة بصرف مرتب له في حالة عجزه أو تعوضه عما يجتاح ماله من حريق أو غرق أو سرقة أو أي آفة فهذا الالتزام من جانب الشركة ما الذي يخرجه عن مجرى الضمانات والكفالات ، أو ليس في المذهب الحنفي لمن قال اسلك هذا الطريق فإنه آمن يضمن ما يخطر للسالك ؟ وأيضاً فتضمين الصناع وحارس السوق وكل أجير مشترك حكم لا غرابة فيه في الفقه الإسلامي ، وضمان ما لم يجب وضمان المجهول جائز عند جمهور العلماء كمالك وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل لم يخالف في ذلك إلا الشافعي وحجة الجمهور قوله تعالى : ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾[1] . قال أبو عبد الرحمن : لئن كان الذاهبون إلى بطلان ضمان المجهول وما لم يجب ، وهم داود بن علي وعلي بن حزم وابن أبي ليلى والشافعي ومحمد بن الحسن أقل من المجيزين وهم الجمهور إلا أن أدلتهم أقوى وأرجح وهي كما يلي :

١ ـ قال تعالى : ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة

---

(١) مجموع فتاوي ابن تيمية ٢٩ /٥٤٩ .

عن تراض منكم ﴾ ، وقال عليه الصلاة والسلام (لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه منه) والتراضي وطيب النفس لا يكون إلا على معلوم القدر هذا أمر يعلم بالحس والمشاهدة .

٢ ـ الضمان عقد واجب ولا يجوز الواجب في غير واجب وهو التزام ما لم يلزم بعد ، وهذا محال وقول متفاسد .

٣ ـ ضمان المجهول وما لم يجب شرط ليس في كتاب الله .

٤ ـ إلزام من ضمن كل من داينه زيد إلى انقضاء عمره شنعة من القول قال أبو عبد الرحمن واحتجاج الجمهور بآية ﴿ ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم ﴾ متهافت من وجوه :

أولها أنه شرع من قبلنا فلا يلزمنا على أظهر أقوال الأصوليين ومضمونها أن حمل البعير وصواع الملك معلومان وغير مجهولين ـ **وثانيها** أنه ضمان للجعالة وهي ضمان لما لم يجب والذي أجازها أن الجعالة في أصلها التزام لما لم يجب لا تلزم إلا بتحقيق الشرط ، **وثالثها** أن الآية دلت على التزام المنادي بحمل البعير ، ولكن أين هو الدليل منها على أن ذلك لزمه فعلاً ، فصح يقينا أن ضمان ما لم يجب وما كان مجهولاً لا يصح ألبتة ولكن قد يشكل على البعض مسألة ضمان السوق التي ذكر ابن تيمية وهي أن يضمن الضامن ما يجب على التاجر من الديون وما يقبضه من الأعيان ويقول المستشكل إذا جاء للسوق تاجر ولكنه غريب لا يعرفه إلا واحد منهم قال :

إنه مليء موثوق فتعاملوا معه وأنا ضامن فكيف لا نضمنه ؟ أيترك مال الناس يضيع ؟ وهل في التحايل على أكل المال بالباطل أكثر من هذا ؟

قال أبو عبد الرحمن : وهذا يحتاج إلى مفارقة ونظر دقيقين لأن الضامن لا يطالب بالضمان إلا في حالين لا ثالث لهما ألبتة أما الحال الأولى فهي أن يتعامل الناس مع ذلك الغريب فيتضح مفلساً محتالاً ، وأما الحال الثانية فهي أن يعاملوه ويتضح أنه كما قال الضامن : مليء موثوق ولكن اجتاحت ماله آفة سماوية عجز عن الوفاء ففي الحال الأولى ربما غرم الضامن لا لضمانه لشيء لا يعلم مقداره ولم يجب بعد ولكن لأنه غرر أهل السوق واحتال مع المضمون عنه في أكل أموال

الناس وتغريمه من باب الجنايات وعقوباتها وأما الحالة الثانية فلا ضمان عليه لأنه واجب على أهل السوق العلم بأن ما كان مجهولاً لا يلزم ضمانه في الشرع وإنما أفاد ضمانه في تعريفه بذلك التاجر الغريب وأنه مليء موثوق وقد كان كما قال ؟ فلا إشكال في المسألة بحمد الله .

وعلى فرض صحة ضمان المجهول وما لم يجب فإنه لا دليل فيه على جواز التأمين لأن ذلك الضمان ليس نصاً من القرآن ولا من السنة وليس إجماعاً حتى نقيس عليه ما يماثله وإنما هو مسألة تفريعية اجتهادية لا تصلح أصلاً للقياس وأيضاً ذلك الضمان فيه ثلاثة أطراف : ضامن ومضمون له ومضمون عنه ، وهو من حق المضمون له والمضمون لا يطالب الضامن بالوفاء ولا يلزم الضامن للمضمون عنه ذلـك وإنما المضمون له هو الذي يطالب الضامن فأما التأمين فليس فيه إلا طرفين هما الضامن والمضمون عنه وربما كان المستأمن مضموناً عنه ومضموناً له على السواء فالالتزام من جانب الشركة يسمى وعداً أو ضماناً بمراعاة ما فيه من دلالة لغوية ولكنه لا يسمى ضماناً شرعياً ، وأيضاً فهو ضمان عن أقدار وآفات وأحداث وما علمنا جواز الضمان عن أقدار الله ، وإنما شرع الضمان لحفظ حقوق الناس بينهم ولإرفاق بعضهم بعضاً وأيضاً فالشركة تلتزم بمقابل وهذا يبطل قياس التأمين على الضمان .

وأما مسألة ضمان خطر الطريق وهي تضمين الحنفية لمن قال : اسلك هذا الطريق فإنه آمن فإن أصابك شيء فأنا أضمن فإذا فيه سبع فافترسه أو قطع منه عضواً أو كان فيه حية أو قطاع طرق فقتلوه أو أي خطر من الأخطار فهو لعمر الله مقتضى العدل وليس بينه وبين التأمين أي شبه حتى يحتجوا به ولكن لما قال المانعون إن في التأمين غرراً بالضمان على خطر مجهول قال المؤيدون :وكذلك مسألة ضمان خطر الطريق أمان على مجهول ، لأنه لا يعرف مدى الخطر الذي يحتمل وقوعه بالسالك ، وهذا تمويه فليس تضمين قائل اسلك هذا الطريق لأنه ضمن مجهولاً ولكن لأنه غر غيره وألقاه في مهلكة وهو قاصد إهلاكه يدل على ذلك أنه يضمن ولو لم يقل اسلك هذا الطريق وأنا أضمن بل يكفي في تضمينه أن يغره والقاعدة أن من غرك غرم لك ، فهل ترى الشركة التي تلتزم للمستأمن مبلغاً ربما أربى على أقساطه بسبب الغرر والجهالة

فيما لو أصابه أي خطر قد ارتكبت جرماً يحملها مسئولية الغرم ؟ أعني : هل جلبت له الخطر أو غرته في الوقوع فيه وهب أن للأحناف متعلقاً من الشرع في مسألة ضمان خطر الطريق ، ولكن أين هو متعلقهم لو قالوا : من قال أعطني مئة ريال واسلك هذا الطريق فإنه آمن فإن أصابك شيء فأنا ضامن بمقابل هذه المئة ؟ فهذه هي القريبة من مسألة التأمين لوجود المقابل . وتضمين الأجير مطلقاً أو الأجير المشترك والصناع وما في حكمهم لم يرد فيه حديث عن النبي ﷺ ولا نص من القرآن وإنما روي عن عمر وعلي رضي الله عنهما أنهما قالا : لا يصلح الناس إلا هذا ، فهي مسألة استصلاحية تختلف باختلاف الزمان وأهله على أن في هذه المسألة أربعة مذاهب أرجحها أنهم لا يضمنون إلا ما أتلفوه أو كان بتعد منهم فالتضمين للتعدي وإن لم يوجد لفظ الضمان فأين هذا من عقود التأمين التي لم تكن فيها الشركة أجيرة تضمن ما أتلفته .

فهذه هي كل المسائل الخلافية في تفريعات الفقهاء في أبواب الضمان والكفالة بنيت على الترخيص والاستصلاح وقد بينا بحمد الله الفارق بين كل مسألة منها وبين ما لحظوه من الضمانات في التأمين وهنا نزيد إيضاحاً أو فارقاً آخر تشترك فيه كل هذه المسائل التي شغبوا بها وهي أن التأمين ليس بضمان شرعي لما بيناه آنفاً ثم لو فرض أن فيه شبهاً من الضمان فهو ضمان بأجر والضمان بأجر لا يجوز لعلتين :

أولاهما : أن الضامن قد يغرم على أنه يرجع على المضمون عنه فيكون مثل المقرض فإذا أخذ أجراً على ضمانه كان ذلك قرضا جر منفعة وهو ربا بإجماع .

وثانيتهما: أن المتتبع لمحاسن الشريعة في مسائل الفقه يلحظ : أن الضمان والكفالة قربة والضامن يوسع على أخيه المسلم وينفس كربته وقد ذهب الجمهور إلى عدم جواز أخذ الأجر على أعمال القرب وكل ترخص أو مسألة اجتهادية مقبولة ما لم تعارض نصاً أو قاعدة شرعية وما أبعد التأمين بكل صوره وألوانه المعهودة عن الشريعة في أصولها وفروعها .

مسألة الوعد الملزم

قال المالكية : إن الإنسان إذا وعد غيره عدة لزمه الوفاء بها ولاسيما إذا

دخل الموعود في السبب كقوله : تزوج أعطك ألف ريال . قالوا : إنه ما دخل في السبب وهو الزواج إلا بموجب عدته ففي المسألة توريط .

قال أبو عبد الرحمن :

١ ـ المسألة خلافية والقائلون بقاعدة الالتزامات مجتهدون ، والمسألة الاجتهادية التي تبنى على أصل ثابت من نص الشارع إنما تبنى على تحريات ومفهومات شرعية ولا تصلح أساساً للقياس .

فالمسألة اجتهادية + فرعية + والبناء عليها من باب القياس وفي القياس خلاف + والاتفاق أنه لا يقاس إلا على الأصل = أن تفريعات الفقهاء لا تصلح للقياس .

٢ ـ قد يكون وجوب الوفاء بالوعد من الناحية الأخلاقية ، ولأن الوفاء مطلقاً من مرادات الشرع وصدق الوعد خصلة الأنبياء والصالحين يترتب على فعله الثواب وعلى تركه العقاب في يوم الحساب ولكن هل فيه عقوبة أو بالأحرى حكم دنيوي بحيث يقال لمن وعد غيره عدة ، لا بد أن تفي بها فإن أبى ألزم بدفعها ؟ أم يقال : حكمها حكم كثير من أفعال الخير التي يثاب فاعلها وقد يعاقب تاركها إلا أن الذي يتولى ذلك هو الله سبحانه وتعالى في دار الجزاء ولا يترتب على ذلك حكم في هذه الدار ؟

٣ ـ أنه على فرض تضمين من قال : تزوج أعطك ألفاً . يقال العلة هي التوريط ومن غرك غرم لك لا مجرد الوعد .

٤ ـ أن الوعد الملزم وجب على غير عوض وبدون مقابل فإن كان بعوض لم يسم وعداً وإنما يكون معاوضة ، وهكذا التأمين وعد بمقابل .

٥ ـ إذا سميتم التأمين وعداً لأن الشركة تعد المستأمن ما تلتزم به بمقابل العوض فسموا البيع عوضاً وكل التزام أو معاوضة وعداً ، وسموا الربا وعداً ثم أبيحوه لأنه وعد .

٦ ـ على فرض التسليم بأن التأمين وعد وأن الوعد لازم فهذا يجوز إذا لم يخالف الدلائل التي لا يبقى معها القول بحل التأمين .

الاحتجاج بنظام التقاعد

ومما احتجوا به نظام المعاش التقاعدي وقالوا فيه تأمين على حياة الموظف والدولة تأخذ من راتب الموظف نسبة مئوية وتعطيه في آخر حياته نسبة مئوية أكثر وهذا النظام مقر من جماهير المسلمين وأول من يستفيد منه علماء الشريعة فهو إجماع .

قال أبو عبد الرحمن عفا الله عنه النظام التقاعدي غير مستفاد من نص شرعي ولكن علمنا من ديننا بالضرورة أن الأمة لا تجتمع على ضلالة ، فصح لنا أن الأمة غير خاطئة إن شاء الله في أكلها لنظام التقاعد إذ لم يبد مسلم معارضته لهذا النظام فيما نعلم ، وهم ولله الحمد وإن كانوا في غير خير القرون لم يسكتوا على ما يخالف الشريعة من المبادىء المستوردة ولدفع هذه الشبهة لا بد من التركيز على أمور أولاها : أن القياس لا يكون إلا على نص شرعي ثابت صريح الدلالة والعلة إن لم تصادف محلها في الفرع إما لقصورها وإما لانطباق بعض أوصافها دون بعض لم تكن الإناطة بها مقبولة وثانيها أن الشبهة وإن لم يكن لها معارض لا تؤيد بها غيرها من الشبه وإلا لكان المروق من الدين أمراً ميسوراً وثالثها أن النظام التقاعدي يختلف عن التأمين من ناحية أن الموظف في الواقع لا يعطي الدولة دراهم بمشارطات ربوية وإنما هو أجير لها أخرت له بعض أجره إلى حين عجزه عن العمل يضاف إلى هذا أن ما يأخذه الموظف، إنما هو من بيت مال المسلمين وإذا أقعد عن العمل كان عالة على حكومته كغيره من العاجزين ولا فرق ولا يشغبن مشغب بمتقاعدي الشركات وتصفياتهم وحقوقهم الرابية على ما يحسم من رواتبهم لأن الحكم إما عدم الجواز فالأمر في ذلك واضح وإما أن تكون المسألة مشتبه فيها تقرب من الربا بأمور وتبعد عنه بأمور ككون الموظف أجيراً ولكون حقوقه الرابية إنما هي مقابل خدماته الطويلة لا بمقابل نقود يدفعها وكون أكبر علل الربا وهي ظلم المحتاج منتفية في ذلك حتى لا نكون أيدنا مشتبهاً بمشتبه وهذه خطة خسف يتحاشاها من تهمه سلامة دينه ولا سبيل إلى القسمة الثالثة وهي الجواز المطلق لانتفاء الدليل القاطع وكلمة فصل نقولها في المفارقة بين نظام التقاعد وبين عقود التأمين وهي أن يقال : هل انسلك المستأمن في خدمة المؤمن ليصح القياس ؟ وهل الحكومة أو الشركة

تؤمن على حياة موظفيها بالمرتب التقاعدي لمجرد تأجيل الحسميات أم لطول خدمة الموظف أي لعمله الذي استؤجر عليه . إنه لو كان إرباء التقاعد لمجرد ما يحسم من مرتب الموظف بنسبة أقل للأجل لكان ذلك ربا .

وإذا بدا لأمة تؤسس نظمها على هدي الإسلام : أن ذلك النظام التقاعدي غير جائز شرعاً لم يضر الحقيقة جهل الدهماء بها في فترة ما وكان الحيف تدعيم الباطل بباطل وأيضاً فالنظام الذي يخالف الشرع ويقوم على سلطة الدولة وإن طبق الآفاق لا يسمى إجماعاً .

ولاء الموالاة

ومما احتجوا به مسألة ولاء الموالاة في الفقه الحنفي وهذا الولاء عقد بين رجلين لا وارث لهما ، فيقول أحدهما للآخر أعقد بيني وبينك عقدا على أن ترثني إذا مت وتعقد عني إن تحملت وأنا كذلك . ذهب إلى جواز هذا العقد ، أبو حنيفة والحكم وحماد وقال مالك : تعقد العاقلة عن الحليف . قال شمس الدين السرخسي رحمه الله : اعلم أن عقد الموالاة جائز يستحق به الميراث إذا لم يكن هناك أحد من القرابات ولا مولى العتاقة عندنا وهو مذهب عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضوان الله عليهم أجمعين . ومذهب إبراهيم النخعي أن الرجل إذا أسلم على يد الرجل فإنه يرثه ويعقد عنه قال السرخسي : وبهذا نأخذ والإسلام على يديه ليس بشرط لعقد الموالاة وأدلتهم كما يلي :

١ ـ قال تعالى : ﴿ ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شيء شهيدا ﴾ النساء ٣٣ . قال السرخسي : يعني نصيبهم من الميراث ، والمرد عقد الموالاة بدليل ما سبق من قوله عز وجل : ﴿ ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون ﴾ .

وليس المراد بقوله تعالى : ﴿ عقدت أيمانكم ﴾ القسم بل المراد الصفقة باليمين فإن العقد أن المتعاقدين يأخذ كل واحد منهما بيمين صاحبه إذا عاقده ويسمى العقد صفقة .

٢ ـ وفي حديث تميم الداري ـ رضي الله عنه ـ أنه سأل رسول الله ﷺ

فقال : إن الرجل ليأتيني فسلم على يدي ويد النبي فقال عليه السلام : هو أخوك ومولاك فأنت أحق به محياه ومماته يعني محياه في تحمل عقل الجناية عنه ومماته في الإرث عنه .

٣ ـ في حديث أبي الأشعث أنه سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن رجل أسلم على يديه ووالاه فمات وترك مالا فقال عمر رضي الله عنه : ميراثه لك فإن أبيت فلبيت المال ، وفي حديث زياد عن علي رضي الله عنه أن رجلاً من أهل الأرض أتاه يواليه فأبى علي رضي الله عنه فوالاه .

٤ ـ وفي حديث مسروق رضي الله عنه : أن رجلا من أهل الأرض والى ابن عم له وأسلم على يديه فمات وترك مالاً فسأل ابن مسعود رضي الله عنه عن ميراثه فقال هو لمولاه .

٥ ـ وهذا العقد كالوصية ووصية الذي لا وارث له بجميع ماله جائزة .

٦ ـ قال ﷺ : كل حلف كان في الجاهلية فلم يزده الإسلام إلا شدة . وروى مسلم : لا حلف في الإسلام وأيما حلف كان في الجاهلية فلم يزده الإسلام إلا شدة ومن طريق مسلم عن عمر أن ابن الحصين قال كانت ثقيف حلفاء لبني عقيل فأسرت ثقيف رجلا من بني عقيل وأصابوا معه العضباء فأتى رسول الله ﷺ وهو في الوثاق فقال : يا محمد فأتاه فقال ما شأنك فقال : بما أخذتني وأخذت سابقة الحاج فقال أعظم ذلك أخذك بجريرة حلفائك ثقيف ثم انصرف فناداه : يا محمد يا محمد وكان رسول الله ﷺ رقيقا فرجع إليه فقال : ما شأنك ؟ فقال : إني مسلم ، فقال : ولو قلتها وأنت تملك أمرك أفلحت كل الفلاح ، وذكر باقي الحديث .

قالوا فإذاً المولى من القوم والحليف من القوم وهم مأخوذون بجريرته فالعقد عليه . قال أبو محمد : وهذه الأخبار في غاية الصحة وفي مسلم قال عاصم الأحول : قيل لمالك بن أنس : بلغنا أن رسول الله ﷺ حالف بين قريش والأنصار في داره ، فدلت هذه الآثار على جواز الحلف وأن الإسلام أقره قال ﷺ : مولى القوم من أنفسهم وحليفهم منهم فالمراد بالحليف مولى الموالاة .

جواب المانعين

قال الموفق بن قدامة وإن عاقد رجل رجلاً فقال عاقدتك على أن ترثني وأرثك وتعقد عني وأعقد عنك فلا حكم لهذا العقد ولا يتعلق به إرث ولا عقد وبه قال الشافعي قال أبو عبد الرحمن : جاء في مختصر المزني : قال الشافعي : ولا يعقد الحليف إلا أن يكون مضى بذلك خبر ولا العديد ولا يعقد عنه ولا يرث ولا يورث إنما يعقد بالنسب أو الولاء الذي كالنسب وميراث الحليف والعقد عنه منسوخ وإنما يثبت من الحلف أن تكون الدعوة واليد واحدة لا غير ذلك ودليلهم :

١ ـ قوله ﷺ ـ : إنما الولاء لمن أعتق .

٢ ـ أسباب التوارث محصورة في رحم ونكاح وولاء وليس هذا منها .

٣ ـ آية ﴿ والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم ﴾ منسوخة بآية المواريث ولذلك لا يرث مع ذي رحم شيئاً .

٤ ـ قولهم : إن هذا العقد يشترط فيه أن يكون المتعاقدان لا وارث لهما فكما أنه تجوز وصية من لا وارث له بماله فكذلك هذا العقد بمثابة الوصية يعارضه الشافعي رضي الله عنه بأن وارث من لا وارث له جماعة المسلمين ، فكما لا يملك إبطال حق الورثة بالوصية بجميع المال لا يملك إبطال حق جماعة المسلمين .

٥ ـ أحاديث وقائع الحلف : قال فيهما ابن حزم : وهذه الأخبار في غاية الصحة إلا أنهم لا حجة لهم في شيء منها ، ورد دلالة حديث عمران بن حصين وحديث جبير بن مطعم الآنفين من عدة وجوه جيدة وذكر الحافظ ابن كثير ما رواه البخاري عن ابن عباس في قوله تعالى : ﴿ ولكل جعلنا موالي ﴾ قال : ورثته والذين عقدت أيمانكم : كان المهاجرون لما قدموا المدينة ورث المهاجري الأنصاري دون ذوي رحمه للأخوة التي آخى النبي ﷺ بينهم فلما نزلت : ولكل جعلنا موالي نسخت ثم قال : والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم من النصر والرفادة والنصيحة وقد ذهب الميراث ويوصى له ثم ذكر الحافظ عدة آثار صحيحة في تأييد نسخ الآية بآية وأولو الأرحام بعضهم أولى

ببعض في كتاب الله وفي تأييد نسخ الأحلاف ثم قال : هذا نص في الرد على من ذهب إلى التوارث بالحلف اليوم كما هو مذهب أبي حنيفة وأصحابه ورواية عن أحمد بن حنبل والصحيح قول الجمهور ومالك والشافعي وأحمد في المشهور عنه . قال : وقد اختار ابن جرير : أن المراد بقوله فآتوهم نصيبهم أي من النصرة والنصيحة والمعونة لا أن المراد فآتوهم نصيبهم من الميراث حتى تكون الآية منسوخة ولا أن ذلك كان حكما ثم نسخ بل إنما دلت الآية على الوفاء بالحلف المعقود على النصرة والنصيحة فقط فهي محكمة لا منسوخة .

وهذا الذي قاله فيه نظر فإن من الحلف ما كان على المناصرة والمعاونة ومنه ما كان على الإرث كما حكاه غير واحد من السلف وكما قال ابن عباس : فكيف يقولون : إن هذه الآية محكمة غير منسوخة والله أعلم . اهـ . .

قال أبو عبد الرحمن : فصح بهذا أن عقد ولاء الموالاة بالعقد والإرث غير جائز بعد الإسلام وأن متعلق أبي حنيفة منسوخ وأن الجمهور على خلاف ذلك وعلى فرض صحة هذا المذهب فالفارق بينه وبين التأمين ما يلي : -

١ ـ أن عقد الموالاة بين فرد وفرد لا لجشع مادي وسلوك مشبوه بل للتناصر . قال السرخسي : فإن الموالاة عقد يجري بين اثنين والحكم يضاف إلى سببه والمطلوب بكل واحد منهما التناصر وقد كانوا في الجاهلية يتناصرون بأسباب منها الحلف والمحالفة فالشرع قرر حكم التناصر بالولاء حتى قال ﷺ : مولى القوم من أنفسهم وحليفهم منهم . اهـ .

وأن الظهر ما بين الأقرباء والعقد والتوارث فكان ذلك من ثمار التحالف .

٢ ـ وجه الشبه بين الموالاة والتأمين : أن في التأمين ضمانات والتزامات هي التأمين بالعقد على مسئولية الجناية على أشياء مجهولة .

قال أبو عبد الرحمن : إن كان ذلك فكان ماذا ؟ أو ليست لدينا نصوص صحيحة ثابتة في النهي عن بيوع الغرر والجهالة والأكل بالباطل فصح بهذا أن كل معاملة فيها غرر أو جهالة تفضي إلى تعذر التسليم أو النزاع أو أكل بالباطل فهي غير جائزة إلا ما ورد من معاملات أجازها الشرع نصا وإن كان فيها شيء

من ذلك المحظور فهي مستثناة بذلك النص وبغير هذا لا يعرف الخاص من العام كيف وعقد الموالاة منسوخ بصحيح الخبر وبالاتفاق من جمهور السلف وأهل الأثر .

وبعد فإن التأمين محفوف بالشبهات على فرض خلوه من بعض الآفات المحظورة أفلا يكون اتباع قول الرسول - ﷺ - دع ما يريبك إلى ما لا يريبك أولى بالاتباع ؟ وأما التذرع بمسألة العرف فأمر لا يجعل على فاسق مؤنة في القول بشرعية الخمر أو مخاصرة النساء أو أكل الربا والسحت أو المقامرة لأن مجتمعا جاهلياً تعارف على ذلك ، وإن العرف المعتبر عند الفقهاء ليس هو في تأصيل مسائل شرعية بالعرف كما تؤصل بالنص والقياس وإنما هو طريق من طرق معرفة الأحكام فإذا بيعت الفرس كان من المعروف عند الناس أن العنان تابع لها في البيع أو كان المعروف أن العنان ليس بتابع .

وقولنا بعدم جواز التأمين ليس لأنه عقد مستجد فلا تأثير لذلك في التحريم أو التحليل وإنما للآفات التي ذكرناها من ربا وقمار وأكل بالباطل وغيره ، وأما التراضي فيبطل دعواه أن التراضي على المحرم لا يحلله فزنى الزانيين لا يكون حلالا بالتراضي وربا المترابيين وقمار المتقامرين كل أولئك لا يغير التراضي من حكمه شيئا وقل مثله عن دعوى الضرورة والتضامن والتعاون وقد استطردت في ذكر أحكام الربا ومسألة التكافل متعمدا ذلك ليعي القارىء شدة تحريم الربا في الإسلام فلا يتهاون بآثاره في التأمين .

قال أبو عبد الرحمن : وأعترف بأن البحث بحاجة إلى ترقيعات من عدة جوانب فمن صميمه مسألة الضمانات وأخذ العوض على الوديعة وعلى التبرع والمرابحة وأيضا للتأمين أضرار منها التهاون بالمسئولية اتكالا على بوليصة التأمين ولي تساؤل : هل يخلو تأمين من آفة ؟ كل هذه أمور أدري أنها تحتاج إلى تركيز وإشباع وإنما اكتفيت بما دونته في هذا البحث لأن ما لا يدرك كله لا يترك كله .

حديث « الحميراء » لا يصح

« خذوا شطر دينكم عن الحميراء » مما عزي إلى الرسول ﷺ والمراد بالحميراء عائشة - رضي الله عنها - لأنها كانت بيضاء ، والعرب تسمي الأبيض أحمر ، وقد نبه (أبو رية) العقاد إلى بطلان هذا الحديث ولكن العقاد لم يهن عليه أن يكون وراءه متعقب ، فتمسك بما يلي :

١ - أن تحقيق الإسناد لم يكن حكرا للمشتغلين بالتحديث .

٢ - أنه استند إلى ثقات اللغويين .

٣ - ما اشتهر من علم عائشة ، وأخذ الصحابة عنها .

٤ - أن الحديث ورد بالمعنى في كتاب (كنوز الحقائق من حديث خير الخلائق) للمناوي .

٥ - أن الطعن في سند الحديث لا يكون طعنا في صحة معناه ، ولا في صحة الواقع .

٦ . الرواة سكتوا عن سنده ، وهذا مما يحمدون عليه ، لتحرجهم ولكن ، هذا السكوت لا يبيح تكذيب الحديث .

٧ - أن النبي ﷺ لا يمنع الصحابة عن سؤال عائشة ، وعلى فرض ذلك فبعيد أن يوجد من الصحابة من يسأل عن حكم يرجع إلى سند منهي عنه .

٨ ـ أن حديث الحميراء لم يسمعه بلفظه بعض الحفاظ .

قال أبو عبد الرحمن بن عقيل : الجواب من أربعة عشر وجها :

الأول : أن توفر العقاد رحمه الله على قراءة معارف الإنسانية كلها وسرعة انتاجه وكثرته كل ذلك يمنعه من أن يكون متخصصا في فن محيطا بذيوله .

والثاني : أن العقاد ـ على فرض أنه متخصص في كل فن ـ أبعد الناس عن التخصص في علم الحديث ورجاله ، لأنه ليس من رجال هذه الصنعة .

والثالث : أن التحقيق في أي فن غير محتكر ، بيد أن ثقة القارىء والسائل والمستفتي لا تنبثق إلا من تحقيق المتخصص ، ومن تكلم في غير فنه أتى بالعجائب .

والرابع : أن أئمة قصروا أعمارهم على تحقيق الأسانيد قد نصوا على عدم ثبوت الحديث كابن حجر العسقلاني والواقع أن سطرا من ابن حجر في هذا الفن يعدل ألوفا من سطور العقاد الإنشائية ، وإليك ما قاله هؤلاء الأئمة :

قال ابن حجر العسقلاني في تخريج أحاديث ابن الحاجب لا أعرف له إسناداً ولم يعرفه الحافظان : المزي ، والذهبي ، وفي (مسند الفردوس) : (خذوا ثلث دينكم من بيت الحميراء) ، وفي رواية : من بيت عائشة ، وقال ابن كثير : (هو حديث غريب جدا ، بل هو منكر ولم أقف له على سند إلى الآن) ، وقال الذهبي : (هو من الأحاديث الواهية التي لا يعرف لها إسناد) ، وقال ابن قيم الجوزية (في الأجوبة على الأسئلة الطرابلسية) إن كل حديث فيه يا حميراء ـ أو ذكر الحميراء ـ فهو كذب مختلق) .

والخامس : أن الإسناد إلى أئمة اللغة في إثبات الحديث من السفسطة ، فلو قال كل الأئمة : إن الحميراء بمعنى البيضاء : صحيح عن العرب : لم يكن معنى هذا أن رسول الله ﷺ قال : خذوا شطر دينكم عن الحميراء .

والسادس : أننا لا نشك في سعة علم عائشة ، وأخذ الصحابة عنها ، وأكثر من هذا فقد ألف الزركشي كتابا فيما استدركته عائشة على الصحابة ،

ولكن هذا لا يعني أن الحديث صحيح لمجرد هذا الواقع ، وإلا للزم أن نلتمس - لصحة كل حديث - أمراً من الرسول ﷺ بالأخذ عن كل صحابي (أو صحابية) اشتهر بالعلم ، وأخذ الناس عنه إذا كان راويا لذلك الحديث .

والسابع : أن اطمئنان العقاد - رحمه الله - إلى حديث مجرد من الإسناد في (كنز الحقائق) للمناوي الذي وجد في ذنب الدنيا : من العجائب .

والثامن : أن الحديث الذي في كنوز الحقائق هو الحديث الذي في مسند الفردوس ، ومؤلف الفردوس لم يسنده .

والتاسع : أن الحديث لا يثبت لمجرد وروده في كتب الحديث ، وإنما يكون حجة إذا أسند وصح سنده ، وهذا لم يسند .

والعاشر : أن الطعن في الحديث لا يكون طعنا في صحة معناه ، ولا في صحة الواقع ، ولكنه طعن في ارتباط ذلك المعنى الصحيح - وذلك الواقع - بهذا الإسناد .

والحادي عشر : أن هذا السكوت لا يبيح تكذيب الحديث ، ولكنه لا يبيح عزوه إلى الرسول ﷺ ، ومن ناحية ثانية فالأصل أن لا يعزى لساكت قول ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء .

والثاني عشر : أن عدم منع النبي ﷺ عن سؤال عائشة لا يعني أنه أمرهم بسؤالها .

والثالث عشر : أن قول العقاد : أن حديث الحميراء لم يسمعه بلفظه بعض الحفاظ عجيب ، لأنه يوحي بأن بعض الحفاظ سمعوه والواقع أنه لم يسمعه أي حافظ - بشهادة الأئمة من أمثال ابن حجر ، والذهبي ، وابن كثير ، والمزي - فليعز لنا هذا الحديث عن أي حافظ مثبتا في أي مرجع ؟ .

والرابع عشر : أن أخذ ثلث الدين عن عائشة معنى منكر - وإن صححه بعض المتأخرين[1] .

---

(١) راجع كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس لإسماعيل بن محمد العجلوني ص ٣٧٤ - ٣٧٥ ج ١ . . وتمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث ص ٧١ . والدرة المنتثرة من الأحاديث المشتهرة للسيوطي بهامش الفتاوى الحديثة لابن حجر الهيتمي ص ١٥١ - ١٥٢ . . والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير ج ١ ص ٤٣٨ . . ويوميات للعقاد ج ٢ ص ٢٨٤ - ٢٨٦ .

الغناء من الناحية الشرعية

الغناء من الناحية الشرعية :

قال أبو عبد الرحمن محمد بن عمر بن عقيل الظاهري سامحه الله :

لقد مرت بي في هذه الفترة من حياتي مرحلة « مراهقة » ؟ وقى الله شرها .

وكنت أتلقف هينمات الشادين وأحتفل بتسجيلاتهم ابتداء بجيل الدفلجة القديم سلامة حجازي ، وشويشة . . . إلخ حتى لحظتنا الراهنة . وأوشكت - بتذوقي - أن أكون صاحب كلمة في هذا المجال وما كتمت لحيظات الإعجاب شعراً ونثراً وقد نشر لي الكثير . ثم نظمت في بوق « الطير المسافر » المرقص عصماء تعد من أعاجيب الدنيا قلت في مطلعها :

جرحى الآهات نغما يرتجع عبقري اللحن مغناج الريع
دافىء الشوق رضابي الرؤى اسجحي اللفظ مرسال الولع .

وكانت حجتي أن النصوص الواردة في الغناء على خمسة أقسام :

١ - نصوص قطعية الدلالة والثبوت على التحريم .
٢ - نصوص قطعية الدلالة والثبوت على التحليل .
٣ - نصوص قطعية الدلالة غير قطعية الثبوت على التحليل أو التحريم .
٤ - نصوص قطعية الثبوت غير قطعية الدلالة على التحلىل أو التحريم .

٥ ـ نصوص غير قطعية الدلالة وغير قطعية الثبوت على التحليل أو التحريم .

ورأيت أن الحجة في القسمين الأولين فحسب وأن التوفيق بينهما لا يكون إلا بالقول : بأن الغناء حرام لغيره لا لذاته .

وعملت بهذا المعتقد في خاصتي ، فأبحته لنفسي ولكن لا يزال ضميري يؤنبني أخشى أن أكون داعية لضلالة وخشيت أن ألقى الله بأوزاري وأوزار مع أوزاري ، فكاتبت شيخنا العلامة عبد العزيز بن باز ـ حفظه الله ـ وصارحته بمذهبي ، فلم ينكر علي حفظه الله هذا التقسيم ولكنه قال : إن النصوص المحرمة أبين وأظهر ، وأوصاني بكتب ابن قيم الجوزية وقبل ذلك أوصاني بتدبر الكتاب والسنة وحذرني من مزالق ابن حزم ، وكل ما عدت إلى ما قررته عن مسألة الغناء رأيت القناعة بادية فيه إلا أنه يحوك في نفسي أنني مقارف ذنب لا سيما النبرات التي تدغدغ الغدد الجنسية ، وتهيج العواطف .

قال أبو عبد الرحمن : فرأيت التجرد لهذا الموضوع بإيراد النصوص الواردة في الغناء ، بغض النظر عن كونها مبيحة أو محرمة بل الغرض تمحيص ثبوتها فإذا محصنا ذلك شرعنا في بيان فقهها والاستنباط منها مضمومة إلى بعضها لا نستنبط من حديث واحد على انفراد ، لأن الوحي كله حق ، ليس بعضه أولى بالطاعة من بعض .

فإن تبين لي أن الغناء حرام بإطلاق فسأجعل مكتبتي الموسيقية وقوداً للنار قبل أن أحرق بها ، وإن صح لي أن الغناء حلال بإطلاق فلن أستتر بما أعتقد حله ، فتحريم الحلال كتحليل الحرام .

وإن صح لي أن التحليل أو التحريم مقيد بشرط أو شروط ، فسأكون أمينا في التزامها . وحرصت على استيعاب ما يقدر عليه من يدعي الاجتهاد في المسألة التي يبحثها فجمعت ما كتب بهذا الصدد من مؤلفات مطبوعة ، مع ما تيسر الحصول عليه من مؤلفات خطية .

وسأتابع عرض هذه النصوص ـ بحول الله ـ في هذه الجريدة[1] .

---

(١) هكذا كانت نيتي بيد أني نشرت ثلاث حلقات فقط ثم أوقف البحث ونشرته هنا غير مكتمل =

١ ـ الحديث الأول :

« حديث الأشعريين برواية هشام » :

قال رسول الله ﷺ « ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الخز والحرير والخمر والمعازف ولينزلن أقوام إلى جنب علم يروح عليهم بسارحة لهم يأتيهم لحاجة ، فيقولون ارجع إلينا غداً فيبيتهم الله ويضع العلم ويمسخ آخرين قردة وخنازير إلى يوم القيامة » اهـ .

هذا نص البخاري في صحيحه قال : « قال هشام بن عمار حدثنا صدقة ابن خالد حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر حدثنا عطية بن قيس الكلابي حدثني عبد الرحمن بن غنم الأشعري . قال : حدثني أبو عامر أو أبو مالك الأشعري أنه سمع النبي ﷺ يقول : ليكونن . . . إلخ » . « فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ج ١٢ ص ١٥٠ ـ ١٥٥ » .

وقد روي بطرق أخرى كلها مدارها على هشام بن عمار .

قال شمس الدين السخاوي : « وقع لي من حديث عشرة من أصحاب هشام عنه » اهـ . « شرح السخاوي لألفية العراقي ج ١ ص ٥٦ » .

قال أبو عبد الرحمن بن عقيل : رواه عن هشام ـ إسنادا لا تعليقا ـ كل من الحسن بن سفيان ، كما في سنن البيهقي « ج ١٠ ص ٢٢١ » وكما في صحيح الاسماعيلي « ١ » نقلا عن فتح الباري « ج ١٢ ص ١٥٣ » ومحمد بن يزيد بن عبد الصمد كما في مسند الشاميين للطبراني « نقلا عن فتح الباري ج ١٢ ص ١٥٣ » .

وعبدان بن محمد المروزي ، وأبي بكر الباغندي كما في مستخرج أبي نعيم « ٢ » « نقلاً عن فتح الباري ج ١٢ ص ١٥٣ » . والحسين بن إدريس كما في صحيح عبد بن أحمد أبي ذر الهروي المالكي الذي استخرجه على الصحيحين « نقلا عن فتح الباري ج ١٢ ص ١٥١ » ولهذا قال ابن الصلاح : « إنه

= وعزمت على أن أفي بما التزمت به في التحشية على المؤلفات الخطية في الغناء والسماع التي أقوم بتحقيقها وقد طبعت أول كتاب حققته في هذا المجال وهو كتاب الموفق بن قدامة في السماع طبع بمصر منذ ست سنوات .

صحيح معروف الاتصال بشرط الصحيح » . اهـ «مقدمة ابن الصلاح » .

وكل هؤلاء يروونه بالشك هل الراوي أبو عامر أم أبو مالك الأشعريان ؟ .

« ما انتقد به هذا الحديث » :

الانتقادات الموجهة إلى هذا الحديث كالتالي :

١ ـ أن البخاري لم يورده مسندا ، فهو منقطع لم يتصل ما بين البخاري وصدقة بن خالد .

٢ ـ أنه مضطرب الإسناد للشك في الصحابي الراوي .

قال أبو محمد بن حزم : أبو عامر لا يدرى .

« راجع رسالة ابن حزم في الغناء ضمن المجموعة الأولى التي نشرها الدكتور إحسان عباس من رسائل ابن حزم ص ٩٥ وص ٩٧ . . والمحلى لابن حزم ج ٩ ص ٥٩ » .

٣ ـ أنه مضطرب متنا .

٤ ـ في إسناده صدقة بن خالد وقد حكى ابن الجنيد عن يحيى بن معين ، أنه ليس بشيء وروى المروزي عن أحمد : أنه ليس بمستقيم . وقال ابن الملقن : ليته « يعني ابن حزم » أعلى الحديث بصدقة . راجع فتح الباري ج ١٢ ص ١٥٣ ونيل الأوطار ج ٨ ص ١٠٦ وفتاوى محمد رشيد رضا ج ٢ ص ٤٨٠ .

« الرد على هذه الانتقادات » :

قال أبو عبد الرحمن : أما دعوى الاضطراب سنداً ومتنا فنؤخرها إلى أن تخرج الطرق الأخرى لهذا الحديث ـ أما بقية الانتقادات فنناقشها حسب التالي :

البخاري وصل ولم يعلق هذا وهم تبادر إلى ذهن الزركشي ، فقال راداً على من انتقده بالتعليق : إن أبا ذر الهروي رواه عن البخاري مسندا إلى هشام ، فقال يعني أبا ذر : « قال البخاري : حدثنا الحسين بن إدريس حدثنا هشام بن عمار قال الزركشي فعلى هذا يكون الحديث صحيحا على شرط البخاري وبذلك يرد على ابن حزم دعواه الانقطاع . » اهـ

« نقلا عن فتح الباري ج ١٢ ص ١٥١ » .

وقد تعقبه إمام الحفاظ ابن حجر من ناحيتين :

أولاهما : أن القائل حدثنا الحسين بن إدريس هو العباس بن الفضل شيخ أبي ذر ، وليس هو البخاري ، وأخراهما : أنه ورد معلقا في جميع النسخ من الصحيح « فتح الباري ج ١٢ ص ١٥١ » .

البخاري علق ولكنه كالمتصل :

المراد بالتعليق ما حذف من مبتدأ إسناده واحد فأكثر ولو إلى آخر الإسناد « هدي الساري لابن حجر ج ١ ص ٢٧ » . . وأغلب ما وقع ذلك في كتاب البخاري وهو في كتاب مسلم قليل جدا مقدمة ابن الصلاح ص ٢٠ وأول من اصطلح عليه بالمعلق الدارقطني والمغاربة كالحميدي الظاهري صاحب « الجمع بين الصحيحين » .

« مقدمة ابن الصلاح ص ٦١ وتدريب الراوي ص ١٣٦ » ومعلق المرفوعات عند البخاري على قسمين :

١ ـ ما يوجد في موضع آخر من صحيحه موصولا فيعلقه لأسباب « انظر هذه الأسباب في مقدمة ابن الصلاح ص ٦٢ . . . وهدي الساري ج ١ ص ٢٧ ـ ٢٨ . . وشرح السخاوي لألفية العراقي ج ١ ص ٥٤ » .

٢ ـ ما لا يوجد في الصحيح إلا معلقا فإن كان بصيغة التمريض فلا يحكم فيه بصحة الحديث عن المعلق عنه « راجع هدي الساري ج ١ ص ٢٧ وشرح السخاوي ج ١ ص ٥٣ » .

وإن كان بصيغة الجزم كقال وفعل وأمر ونهى وذكر وحكى « هدي الساري ج ١ ص ٢٧ . . وتدريب الراوي ص ١٣٦ ـ ١٣٧ » فيستفاد منه الصحة إلى من علق عنه لكن ينبغي النظر فيمن أبرز من رجال ذلك الحديث فمنه ما يلتحق بشرطه « راجع هدي الساري ج ١ ص ٢٧ ـ ٢٨ وشرح السخاوي ج ١ ص ٥٤ » .

قال أبو عبد الرحمن : على هذا يكون المعلق في البخاري حجة من ناحية

ثبوته عن المعلق عنه كحديث المعازف يكون في حكم المسند إلى هشام إذا كان ذلك بصيغة الجزم ولكن لا يعني أن إسناد كل حديث معلق في البخاري - وإن كان بصيغة الجزم - صحيح ؟ لأن في معلقات البخاري ما ليس على شرطه .

وإذا فسنبحث معلق البخاري من هاتين الناحيتين . قال الحافظ أبو الفضل زين الدين العراقي :

وإن يكن أول الإسناد حذف مع صيغة الجزم فتعليقا عرف

ولو إلى آخره أما الذي لشيخه عزا بقال : فذي

عنعنة كخبر المعازف لا تصغ لابن حزم المخالف

وخالف في ذلك ابن منده فاعتبر المعلق تدليسا .

« شرح السخاوي ج ١ ص ٥٦ » وجزم بعدم اتصاله أبو نعيم والمغاربة والمزي في الأطراف وعبد الحق وابن العربي والذهبي « شرح السخاوي ج ١ ص ٥٦ » . الحديث في حكم المتصل إلى هشام :

قال أبو عبد الرحمن : وذلك باعتبارين :

أولهما : أن هشام بن عمار شيخ البخاري ، وقد سمع منه ماذا قال ، قال هشام بن عمار فهو بمنزلة قوله عن هشام لأن البخاري غير مدلس . « إغاثة اللهفان لابن قيم الجوزية ج ١ ص ٢٧٨ . وشرح السخاوي ج ١ ص ٥٥ - ٥٦ » .

وثانيهما : أن (قال) صيغة جزم ، فلن يجزم البخاري بتقويله إلا وقد صح عنده أنه قاله . « مقدمة ابن الصلاح ص ٢٠ - ٢١ » .

صدقة بن خالد ثقة باتفاق :

تعقب الحافظ ابن حجر نقل ابن الجنيد وابن الملقن الآنف الذكر ، وبين أن قدح أحمد وابن معين في صدقة بن عبد الله السمين ، وهو أقدم من صدقة بن خالد وقد شاركه في كونه دمشقيا ، وفي الرواية عن بعض شيوخه . « فتح الباري ج ١٢ ص ١٥٣ » .

هل إيراد البخاري له يعني صحته ؟ :

قال ابن قيم الجوزية : إنه « يعني البخاري » أدخله في كتابه المسمى بالصحيح محتجا به ، فلولا صحته عنده ما فعل ذلك . « إغاثة اللهفان ج ١ ص ٢٧٨ وقارن بمقدمة ابن الصلاح ص ٢٢ - ٢٣ » .

قال أبو عبد الرحمن : إن من هو أعرف بالبخاري من ابن القيم الجوزية - وهو إمام الحفاظ ابن حجر العسقلاني - « رحمهم الله » قرر أن في معلقات البخاري المرفوعات التي هي بصيغة الجزم ما ليس على شرطه ، وما هو ضعيف « هدي الساري ج ١ ص ٢٨ » .

قال أبو عبد الرحمن : وإنما حكمنا بصحة حديث هشام بتتبع رجاله ، إذ ليس في جميعهم مغمز : فعبد الرحمن بن غنم من كبار التابعين وثقاتهم .

قال ابن عبد البر : كان مسلما في عهد رسول الله ﷺ ولم يره « ترجمته في تهذيب التهذيب ج ٦ ص ٢٥٠ - ٢٥١ » . وعبد الرحمن بن يزيد بن جابر ثقة باتفاق ، وليس له في البخاري غير هذا الحديث وقد وهم الفلاس فضعفه فتعقبه الخطيب : بأنه اشتبه عليه بعبد الرحمن بن يزيد بن تميم « ترجمته في تهذيب التهذيب ج ٦ ص ٢٩٧ - ٢٩٨ وفتح الباري ج ١٢ ص ١٥٣ » .

وعطية بن قيس ثقة ليس له في البخاري غير هذا الحديث المعلق « ترجمته في تهذيب التهذيب ج ٧ ص ٢٢٨ . وفتح الباري ج ١٢ ص ١٥٣ » . وكذلك صدقة بن خالد ثقة باتفاق كما مر ، وهشام بن عمار شيخ البخاري أخرج له في الصحيح « ترجمته في تهذيب التهذيب ج ١١ ص ٥١ » .

الحديث برواية بشر بن بكر :

قال أبو داود : حدثنا عبد الوهاب بن نجدة أخبرنا بشر بن بكر عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر . إلخ بلفظ : « ليكونن من أمتي قوم يستحلون الخز والحرير وذكر كلاما يمسخ منهم آخرين قردة وخنازير إلى يوم القيامة » . ا هـ « عون المعبود ج ٤ ص ٨١ » .

قال أبو عبد الرحمن : فأنت ترى أن أبا داود رواه مختصرا ومن المتبادر : أن

المعني بقوله : « وذكر كلاما » ما جاء في رواية هشام بن عمار من ذكر المعازف .
وبهذا لا يكون مدار الحديث على صدقة بن خالد وتلميذه هشام ، وإنما يكون مداره على عبد الرحمن بن يزيد بن جابر .

الحديث برواية مالك بن أبي مريم :

قال ابن حبان : أخبرنا عمران بن موسى بن مجاشع حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا زيد بن الحباب أخبرني معاوية بن صالح . قال حدثني حاتم بن حريث عن مالك بن أبي مريم قال : تذاكرنا الطلا فدخل علينا عبد الرحمن بن غنم فتذاكرنا فقال : حدثني أبو مالك الأشعري أنه سمع رسول الله ﷺ يقول يشرب ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها يضرب على رؤوسهم بالمعازف والقينات يخسف الله بهم الأرض ويجعل فيهم القردة والخنازير . « موارد الظمآن ص ٣٣٦ » ورواه أبو بكر بن أبي شيبة فقال : حدثنا زيد بن الحباب حدثنا . . إلخ بلفظ : تضرب على رؤوسهم المعازف بدون ذكر القردة والخنازير « رسالة ابن حزم في الغناء ضمن مجموعة رسائل ابن حزم ص ٩٦ وص ٩٧ . . والمحلى ج ٩ ص ٥٧ » ورواه أبو داود فقال : حدثنا أحمد بن حنبل قال أخبرنا زيد بن الحباب . . إلخ ولم يذكر المعازف ، ولم يشر إلى ما يوحي بأنه اختصره « عون المعبود ج ٣ ص ٣٣٩ » . ورواه ابن ماجه فقال : حدثنا عبد الله بن سعيد حدثنا معن بن عيسى عن معاوية بن صالح . . إلخ بلفظ : ليشربن . وبلفظ يعزف على رؤوسهم بالمعازف والمغنيات « سنن ابن ماجه بتعليق السندي ج ٢ ص ٢٥٤ » . ورواه البيهقي فقال : أخبرنا علي بن أحمد بن عبدان أنبأ أحمد بن عبيد الصفار حدثنا أبو صالح حدثنا معاوية بن صالح . . إلخ بلفظ : ليشربن « التاريخ الكبير للبخاري ج ١ القسم الأول منه ص ٣٠٥ » .

قال أبو عبد الرحمن : كل هذه الطرق عن أبي مالك الأشعري بدون تردد ورواه البخاري في التاريخ الكبير بسند آخر فقال : قال لي سليمان بن عبد الرحمن قال حدثنا الجراح بن مليح الحمصي قال ثنا إبراهيم بن عبد الحميد بن ذي حماية عمن أخبره عن أبي مالك الأشعري أو أبي عامر سمعت النبي ﷺ في الخمر والمعازف . قال أبو عبد الله « أي البخاري » : وإنما يعرف هذا عن أبي مالك الأشعري . « التاريخ الكبير ج ١ القسم الأول منه ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥ » .

قال أبو عبد الرحمن :برواية مالك بن أبي مريم يكون مدار الحديث على عبد الرحمن بن غنم ويكون مدار رواية مالك على معاوية بن صالح .

« تنبيه »

أورد الجد ابن تيمية حديث ابن ماجه في المنتقى فقال الشوكاني حديث أبي مالك الأشعري باللفظ الذي ساقه ابن ماجه هو من طريق ابن محيريز عن ثابت بن السمط « نيل الأوطار ج ٨ ص ١٠٠ » قال أبو عبد الرحمن : هذا وهم فلا ذكر لهذين في إسناده حسبما مر وإنما ورد هذان في حديث عبادة بن الصامت ، وليس في حديث عبادة ذكر للمعازف . « انظر سنن ابن ماجه بتعليق السندي ج ٢ ص ١٧٢ في أبواب الأشربة » .

«المآخذ على رواية ابن أبي مريم :

١ ـ أن معاوية بن صالح ضعيف .

٢ ـ أن مالك بن أبي مريم لا يدرى من هو .

رسالة ابن حزم في الغناء ص ٩٦ ـ ٩٧ والمحلى ج ٩ ص ٥٧ » .

٣ ـ الاضطراب متنا وسندا ـ كما مر ـ .

القول في معاوية بن صالح :

هو أبو عمرو معاوية بن صالح بن حدير الحمصي قاضي الجماعة بالأندلس في عهد الداخل وثقه الجمهور ، وجرحه آخرون ، فمنهم من لم يفسر ومنهم من ذكر أنه يغرب بحديث أهل الشام ، وأنها رؤ يت عنده الملاهي مع أنه راوي خبرها . « ترجمته في التهذيب ج ١٠ ص ٢٠٩ ـ ٢١٢ » وذكر الذهبي أن هذا الحديث من مفاريده ، ونبه على وهم الحاكم حيث كان يروي أحاديثه في مستدركه ويقول : هذا على شرط البخاري مع أن البخاري لم يحتج به ، وإنما احتج به مسلم ، « ميزان الاعتدال ج ٤ ص ١٣٥ » .

القول في مالك بن ابي مريم :

هو الحكمي الشامي اتفق الذهبي مع ابن حزم في جهالته فقال : إنه لا يعرف ـ ٣ ـ « الميزان ج ٣ ص ٤٢٨ » وهو في ثقات ابن حبان ـ تهذيب

التهذيب ج ١٠ ص ٢١ - ٢٢ ومراد من عدا أبي حاتم بالجهالة : جهالة العين وجهالة العين ترتفع برواية اثنين عنه من الثقات - الرفع والتكمل لأبي الحسنات اللكنوي ص ١٠٣ وما بعدها[1] .

قال أبو عبد الرحمن : لا يزال مالك بن أبي مريم مجهولا وإن أورده ابن حبان في الثقات لناحيتين :

١ - **أولاهما** : أنه لم يرو عنه غير حاتم بن حريث .

٢ - **وأخراهما** : أن ابن حبان ذكر في ثقاته عددا من المجهولين - راجع الرسالة المستطرفة الكتاني ص ١٤٦ .

القول في حاتم بن حريث :

هو الطائي الحمصي . قال ابن معين : لا أعرفه وقال ابن عدي : لعزة حديثه لم يعرفه يحيى بن معين ، وأرجو أنه لا بأس به وقال عثمان الدارمي : ثقة صدوق ذكره ابن حبان في الثقات . قال ابن حجر : تابعي صغير . مات سنة **١٣٣ هـ كما قال ابن حبان - تهذيب التهذيب ج ٢ ص ١٢٩ م** .

دعوى الاضطراب في المتن :

قال أبو عبد الرحمن : صح - بكل ما سبق - أن حديث الأشعريين مداره على عبد الرحمن بن غنم ، وعلى الرجل لم يذكر اسمه - كما في التاريخ الكبير للبخاري - ورواه عن عبد الرحمن بن غنم كل من عطية بن قيس ومالك بن أبي مريم ، فمن صحح رواية مالك يلزمه الاضطراب ثم يجيب عنه : بأن الحديث روي بالمعنى ، وهذا الاختلاف لا يحيل المعنى . أما من رد رواية مالك فلا يلزمه الاضطراب مع الترجيح .

قال أبو عبد الرحمن : الحجة في رواية هشام بن عمار أما رواية ابن أبي مريم فباطلة لأنه مجهول .

دعوى الاضطراب في السند :

قال أبو عبد الرحمن : أنا لا أسمي قول ابن غنم حدثني أبو عامر أو أبو

(١) - قال الذهبي في ميزان الاعتدال - ج ١ ص ٦ - : وإن قلت فيه جهالة أو نكرة أو يجهل أو لا يعرف وأمثال ذلك ، ولم أعزه إلى قائل فهو من قبلي . وصاحب الفضل في اللفت إلى ذلك أبو الحسنات اللكنوي كما في الرفع والتكميل - ص ١٠٢ .

مالك الأشعري اضطرابا لأمرين :

أولهما : أن أبا عامر وأبا مالك صحابيان أشعريان جليلان . وعبد الرحمن ابن غنم تابعي عاصرهما بيقين لأنه أدرك الرسول ﷺ وهما من جماعته بيقين فمن المحتمل أنه رواه عنهما معا ـ يؤيد هذا الاحتمال رواية هشام بن عمار بطريق ابن حبان في صحيحه ففيه أن عبد الرحمن سمع أبا عامر وأبا مالك ـ فتح الباري ج ١٢ ص ١٥٤ ـ .

وثانيهما : أن التردد في اسم الصحابي لا يضر فأيهما كان المروي عنه فهو حجة .

وقد وجه الحافظ ابن حجر هذا التردد بأن السهو من قبل عطية بن قيس ، لأن رفيقه مالك ابن أبي مريم لم يشك في أبي مالك .

قال أبو عبد الرحمن : يمنع من هذا التوجيه أمران :

أحدهما : أن هذا الشك وقع بعينه عند غير عطية وهو إبراهيم بن عبد الحميد كما في التاريخ الكبير ، فيحتمل أن يكون الشك من قبل عبد الرحمن بن غنم ويحتمل أن يكون هو ذلك الرجل المجهول الذي لم يذكره إبراهيم .

وآخرهما : أنه لا مجال لجعل السهو من قبل عطية ، لأجل رواية مالك ، وهو مجهول .

تناقض ابن حزم :

قال أبو محمد بن حزم : وإذا علمنا أن الرواي العدل قد أدرك من روى عنه من العدول فهو/على اللقاء والسماع لأن شرط العدل القبول ، والقبول يضاد تكذيبه في أن يسند إلى غيره ما لم يسمعه منه إلا أن يقوم دليل على ذلك من فعله وسواء قال حدثنا أو أنبأنا ، أو قال عن فلان ، أو قال : قال فلان : كل ذلك محمول على السماع منه ـ ١٠هـ ـ الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ص ٢١.

قال أبو عبد الرحمن : البخاري عدل مأمون ، وكذلك شيخه هشام بن عمار وقد قال البخاري : قال هشام . فما بال أبي محمد لا يحمله على اللقاء والسماع حسب قاعدته هذه ؟ قال الحافظ ابن حجر العسقلاني : « فيتعجب

منه مع هذا في رده حديث المعازف » ا هـ ـ النكت على كتاب ابن الصلاح والعراقي لابن حجر ص ٩٤ النسخة الخطية بجامعة الرياض ـ .

قال أبو عبد الرحمن : إن صح أن البخاري يسند إلى غيره ما لم يسمعه منه في تعليقاته فلنا أن نقول : إن أبا محمد لم يتناقض ، لأنه استثنى ذلك .

موجز القول في حديث ابن غنم :

قال أبو عبد الرحمن : إنما صح عندي من هذا الحديث المتن الذي رواه البخاري بطريق هشام بن عمار وهو حديث صحيح لا لأن البخاري علقه في صحيحه ، وإنما لأن رجال إسناده ثقات ، ونرد رواية مالك بن أبي مريم ـ بشتى طرقها ـ لأن مالكا مجهول ، ولأنها تخالف الثابت بطريق هشام بن عمار وهو خبر آحاد صحيح الثبوت . أما دلالته على التحريم فلها حديث يأتي .

من الأشعريان ؟؟

أبو مالك الأشعري صحابي جليل اسمه كعب بن عاصم وأبو عامر كنية صحابيين أشعريين : أحدهما اسمه عبيد بن سليم بن حضار من كبار الصحابة ، وهو عم ابي موسى وثانيهما ـ وهو راوي هذا الحديث ـ اختلف في اسمه فقيل: عبيد بن وهب ، وقيل عبد الله بن وهب ، وقيل عبد الله بن هانىء ، وقيل عبد الله بن عمار ترجمتهما في الإصابة والاستيعاب غلبت عليهما كنيتهما ، ولهذا ذكرهما أبو الفتح محمد بن الحسين الأزدي الموصلي في كتيبه ـ من يعرف بكنيته من الصحابة ـ مخطوط ص ٦ وص ٨ . . وابن عبد البر في ـ اسم من غلبت عليه كنيته ـ مخطوط ص ١٥ .

الرد الجميل

صاحب ـ فصل الخطاب ـ يؤاخذ بسرعة النقل من فتح الباري ، وبعدم اطلاعه على ما تيسر من مصادر ابن حجر كالسنن الكبرى للبيهقي ، وكرسالة ابن حزم في الغناء وككتابه الإحكام ويؤاخذ بعدم ربطه بين أصول مصطلح الحديث وبين أحكامه في الرد على ابن حزم .

وقد بان أثر هذا الابتسار فيما يلي :

أولا : أنه في فصل الخطاب - ص ٣١ - احتج بكلام الزركشي وغفل عن نقد ابن حجر له .

ثانيا : أن فصل الخطاب فرح بكلام الهيثمي - ذي الخرافات والأباطيل الذي زعم : أن المتقرر عند الأئمة صحة تعليقات البخاري المجزوم بها - ص ٣١ - قال أبو عبد الرحمن : كلا فطليعة هؤلاء الأئمة الحافظ ابن حجر العسقلاني . وقد قرر أن في معلقات البخاري المرفوعة المجزوم بها ما ليس على شرطه ، وما هو ضعيف كما سبق .

وثالثا : أن في فصل الخطاب - ص ١٨٢ - إطنابا في ذكر معاوية بن صالح . ولو حقق ودقق لبسط الحديث في مالك بن أبي مريم ، فهو العلة على الحقيقة ولكنه لم يذكره ؟

٢ - الحديث الثاني : -

حديث أنس بن مالك الأول

قال رسول الله ﷺ « من جلس إلى قينة فسمع منها صب الله في أذنيه الأنك يوم القيامة » .

هذا حديث رواه أبو محمد ابن حزم - بإسناده - عن فقيه المالكية في مصر « محمد بن القاسم بن شعبان » وهذا هو إسناد ابن شعبان . قال « حدثني إبراهيم بن عثمان بن سعيد ، أخبرنا أحمد بن الغمر ابن أبي حماد بحمص ويزيد ابن عبد الصمد أخبرنا عبيد بن هشام الحلبي - هو أبو نعيم - أخبرنا عبد الله

---

(١) - هو الإمام أبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي الجرجاني الشافعي استخرج صحيحه على صحيح البخاري ومنه نسخة بخط الحافظ ابن حجر بخزانة الكتب للعلامة أبي الطيب شمس الحق آبادي - الخزانة الجرمنية - ذكر ذلك المبار كفوري في مقدمة تحفة الأحوذي - ج ١ ص ١٥٥ - وقد اختصره الحافظ وسماه المنتقى .

(٢) - هو الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني وتوجد نسخة من مستخرجه على الصحيحين بالخزانة الجرمنية . انظر مقدمة التحفة - ج ١ ص ٣٣٠ - ولدي صورة من نسخة ثانية وقد شرعت في تحقيقه .

ابن المبارك عن مالك بن أنس عن محمد بن المكندر عن انس بن مالك. قال قال رسول الله ﷺ .. إلخ » - المحلى ج ٩ ص ٥٧ .. ورسالة الغناء لابن حزم ص ٩٥ وص ٩٧ - .

رأينا في هذا الحديث :

قال أبو عبد الرحمن : هذا حديث مداره على أبي نعيم عبيد بن هشام الحلبي لم يذكر له الحفاظ طريقا غير هذا ..

وممن رواه بإسناد أبي نعيم - عن أبي نعيم نفسه - غير ابن شعبان : الدارقطني في كتابه «غرائب مالك» وابن عساكر في كتابه «غرائب مالك» وهما كتابان في الأحاديث الغرائب المروية عن مالك ، وليست في الموطأ ومحمد بن يحيى الهمداني في مسنده، وروي بإسناد مرسل لم يبلغنا - أو لعله ما بلغنا بطريق أبي نعيم - إلا أنه عن ابن المنكدر مرسلا - انظر كتاب السماع للإمام الظاهري محمد بن طاهر المقدسي ابن القيسراني ص ٨٤ وقد رمز له السيوطي بعلامة الضعيف - الجامع الصغير ج ٢ ص ١٦٣ - .

قال أبو عبد الرحمن : أبو نعيم هذا وثقه أبو داود وروى عنه . قال : إنه تغير في الآخر والجمهور على أنه يروي المناكير . قال النسائي : ليس بالقويّ . قال أبو عبد الرحمن : ليس بالقوي من أدنى مراتب التجريح ، فلولا مناكيره لخرجنا بحديثه عن عهدة الخلاف ، بيد أنه لا يثبت .

قال أبو محمد بن حزم . « ما عرف قط من طريق أنس ، ولا من رواية ابن المنكدر ، ولا من حديث مالك ، ولا من جهة ابن المبارك . ولم يروه أحد قط عن مالك من ثقات أصحابه» ا هـ . وقال الدار قطني : « تفرد به أبو نعيم عن ابن المبارك ، ولا يثبت هذا عن مالك ولا عن ابن المنكدر » ا هـ . وقال ابن طاهر الظاهري : « أبو نعيم ضعيف ولم يبلغ عن ابن المبارك والحديث عن مالك منكرا جدا » . ا هـ .

قال أبو عبد الرحمن : يكفي في غرابته : أن رواه ابن شعبان وهو من المغربين في حديث مالك وكذلك رواه المؤلفون في غرائب مالك كالدارقطني وابن عساكر ، راجع لسان الميزان لابن حجر . ج ٩ ص ٥٧ ورسالة الغناء

لابن حزم ص ٩٥ وص ٩٧ وميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢٤ والسماع لابن طاهر ص ٨٤ .

قال أبو عبد الرحمن : سيبين بحول الله بذكر الأحاديث الأخرى أن معنى هذا الحديث منكر .

ثم إنه جار مجرى الترغيب والترهيب ، ومن ليس بقوي قد يتأول في هذا الباب ما لا يتأول في غيره .

الرد الجميل

قال صاحب «فصل الخطاب» وقد تقرر مما ذكرته عن هؤلاء الأئمة : «أن هذا الحديث الذي ساقه ابن حزم معروف عند أبي نعيم عبيد بن هشام الحلبي وأن محمد بن القاسم بن سفيان (!!) وعبد الباقي بن قانع : بريئان من عهدته . وعلى هذا فمن التعسف الظاهر ، والتحامل وقيعة ابن حزم في هذين الرجلين ، ورميهما بالدواهي بغير حق وقد قال الله تعالى : ﴿ والذين يؤذون المؤمنين ﴾ الآية . ا هـ . ص ١٨٥ .

قال أبو عبد الرحمن : ونرد على ذلك بأمور : **أولها** : أن الاستشهاد بالآية في هذا المجال من باب التنطع والتنطع غير محمود ، فليس أبو محمد ممن يقصد إلى إيذاء المسلمين ، بيد أنه علم الجرح والتعديل لا ننكر أنه حفرة الأعراض ، ولكنها كخط النار للمسلم المجاهد بقلمه تربع على أكنافها ابن معين وابن سعيد ، والقطان وشعبة وأحمد ، والبخاري ، والنسائي ، وجميع أئمة الهدى .

وثانيها : أن أبا محمد ما فحش ولا صخب ولا تجانف ، وإنما رتب ترتيباً منطقياً لذوي العقول فقال : « وابن شعبان في المالكيين نظير عبد الباقي بن قانع في الحنفيين ، قد تأملنا حديثهما فوجدنا فيه البلاء البين والكذب البحت والوضع اللائح وعظيم الفضائح .

أ ـ فإما تغير ذكرهما واختلطت كتبهما .

ب ـ وإما تعمدا الرواية عن كل من لا خير فيه من كذب ومغفل يقبل التلقين .

جـ - وإما الثالثة - وهي ثالثة الأثافي - : أن يكون البلاء من قبلهما »

المحلى ج ٩ ص ٥٧ .

فأبو محمد قرأ كتبهما وروى عنهما بالسند ، وهو من الملمين بكتب السنة - باستثناء الترمذي وابن ماجه - جمع ما لا يحصيه إلا الله من السنن والصحاح والمسانيد . . إلخ ورتبها في الخصال وهو من أحفل كتب الحديث ثم رأى لهما غرائب ومناكير ولو كان متسرعاً لرماهما بالكذب ، ولكنه احتاط لدينه ومشى مع القسمة العقلية فهل هناك احتمال غير اثنين : إما الحكم بصحة مفاريدهما من الغرائب . أو فرض احتمالات ثلاثة لا رابع لها في الحقيقة والواقع وهل فوق هذا الإنصاف إنصاف وهل ابن شعبان وابن قانع بصفتهما مخبران عن رسول الله ﷺ أحب إليه من الحق الذي سيتلقاه على أنه من رسول الله ﷺ ؟ إن هذا لعجب .

ويضـاف : أن صاحب فصل الخطاب « لم يكن أعرف بابن شعبان من أبي محمد بل أقطع بأنه لا يعرف ابن شعبان إلا بالنقل السريع المرتجل . بدليل أنه لم يورد اسمه إلا مصحفاً » . فقال « ابن سفيان » - راجع ص ١٨٤ - ١٨٦ - تبعاً لطبعة لسان الميزان فهي كثيرة التصحيف والتحريف . فابن سفيان من تصحيفها ومن تحريفها ذكر ابن سفيان منسوباً بالقرظي بالظاء - وإنما هو القرطي بالطاء - نسبة إلى بيع القرط - ، وورد في جميع كتاب فصل الخطاب بهذا التصحيف .

ولو راجع ابن ماكولا لانبلج له الحق .

قال أبو عبد الرحمن : وأنا أستغرب قول الذهبي : « وهاه ابن حزم ما أدري لماذا ؟ » ا هـ . مع أنه لا مجال لماذا مع ما نقلناه من كتاب أبي محمد آنفاً .

وثالثهـا : أن ابن حزم لم يتفرد بذكر هذه الظاهرة في مرويات ابن شعبان فقد قالوا : أما كتبه ففيها غرائب من قول مالك ، وأقوال شاذة عن قوم لم يشتهروا بصحبته ليست مما رواه ثقات أصحابه واستقر من مذهبه . ا هـ .

« ترتيب المدارك للقاضي عياض ج ٣ ص ٢٩٣ والديباج لابن فرحون ص ٢٤٨ » .

وراجع ترجمة ابن شعبان في الكتب التالية

« الإكمال لابن ماكولا ج ٥ ص ٦٩ ـ ٧٠ وميزان الاعتدال ج ٤ ص ١٤ . . واللباب ج ٢ ص ٢٥٤ . . ولسان الميزان ج ٥ ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩ . . وقد ترجم له الذهبي في المجلد العاشر من سير أعلام النبلاء ، وتوجد منه نسخة في المكتبة الظاهرية بدمشق » .

قال أبو عبد الرحمن : وهذا الحديث من ضمن الغرائب عن مالك .

ورابعها : أن الجمهور ضعفوا هذا الحديث ، ولم يضعفه ابن حزم وحده .

فإن كان « صاحب فصل الخطاب » محققاً فليذكر لنا من صحح أو حسن هذا الحديث .

وخامسها : أن توثيق أبي داود لأبي نعيم لا يكفي وإلا لكانت كل أحاديث السنن التي صححها أبو داود أو سكت عنها حجة .

وسادسها : أن من قبل هذا الحديث ـ وهو من مفردات أبي نعيم ـ عليه أن يقبل حديثه : قال النبي ﷺ لرجل يمازحه : « ضرب الله عنقك » .

قال أبو عبد الرحمن : قسماً بالله براً ما قال رسول الله ﷺ ذلك وإن هذه الجملة أشبه بكلام الأطفال ، ويستحيل صدورها عن مشكاة النبوة .

وكل من لانت عريكته لنفايات الكذب المدسوس على الأحاديث ـ نصرة لمذهبه ـ سيتسع عليه الخرق ، فيقبل الخرافات والأباطيل !

وسابعها : أن كون هذا الحديث معروفاً عند أبي نعيم لا يعني صحته لأن علته أبو نعيم نفسه .

وثامنها : أن ما نقله صاحب فصل الخطاب عن الأئمة في تخريج هذا الحديث وفي الكلام عن ابن شعبان يؤيد كلام ابن حزم ولا ينفيه . . لا نستثني سوى أمرين .

١ ـ **أحدهما** : قول ابن حزم بجهالة من بين ابن شعبان وأبي نعيم .

قال أبو عبد الرحمن : « ونحن مستغنون بأبي نعيم وحده في رد هذا الحديث ، لأن المدار عليه » .

٢ ـ **وثانيهما** : إنكار ابن حجر قول ابن حزم : بأن ابن شعبان اختلط .

قال أبو عبد الرحمن : « إن أبا محمد لم يقل بذلك ، وإنما جعل الاختلاط احتمالاً من الاحتمالات الثلاثة » .

وتاسعها : أنه لا إجحاف في احتمال رواية ابن شعبان عمن لا خير فيه لأن الكذب ما تسرب في الحديث إلا بعوامل منها رواية من فيه خير عمن لا خير فيه .

حديث أبي أمامة :

روي عن أبي أمامة أنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « لا يحل بيع المغنيات ، ولا شراؤهن وثمنهن حرام ، وقد نزل تصديق ذلك في كتاب الله : ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ﴾ .. الآية والذي نفسي بيده ما رفع رجل قط عقيرة صوته بغناء إلا ارتدفه شيطانان يضربانه على صدره وظهره حتى يسكت » اهـ . رواه سعيد بن منصور بهذا اللفظ .

قال أبو عبد الرحمن : مدار حديث أبي إمامة على القاسم بن عبد الرحمن وعبيد الله الإفريقي .

ومدار حديث القاسم على موسى بن أعين ، وعلي بن يزيد ، ويحيى بن الحارث الذماري ، وعلي بن زيد .

ومدار حديث علي بن يزيد على عبيد الله بن زحر ، وفرج بن فضالة .

ومدار حديث علي بن زيد على عبيدالله بن عمر .

ومدار حديث ابن زحر على مطرح بن يزيد ، وبكر بن مضر وخلاد الصفار وأبي المهاب .

ومدار حديث مطرح على إسماعيل بن عياش ، ومشمعل ابن ملحان الطائي . وألفاظ الحديث تختلف زيادة ونقصاً باختلاف هذه الطرق .

فهذه هي مجامع إسناد الحديث - وإليك التفصيل .

١ - طريق إسماعيل بن عياش .

قال سعيد بن منصور في السنن : أخبرنا إسماعيل بن عياش ، عن مطرح بن يزيد ، أخبرنا عبيدالله بن زحر عن علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامة سمعت رسول الله ﷺ - الحديث كما أثبتناه في صدر هذه الحلقة .

(عن المحلى لشيخنا إمام الدنيا ابن حزم ج ٩ ص ٥٨) وقال عبد الملك بن حبيب الأندلسي عن عبد العزيز الأويسي عن إسماعيل بن عياش . . إلخ بلفظ : لا يحل تعليم المغنيات ولا شراؤهن ، ولا اتخاذهن ، وثمنهن حرام ، وقد أنزل الله ذلك في كتابه . . إلخ . إلا أنه قال عقيرته . وبدون : قط وبتحلية غناء بالألف واللام وبلفظ : يضربان بأرجلهما صدره . . . إلخ .

« عن المحلى لإمامنا ابن حزم ج ٩ ص ٥٨ . . وفي رسالة الغناء لابن حزم ص ٩٤ بلفظ حدثنا عبد العزيز الأويسي » .

ورواه الطبري بإسناده عن ابن عياش بلفظ : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا يحل تعليم المغنيات ولا بيعهن ولا شراؤهن وثمنهن حرام وقد نزل تصديق ذلك في كتاب الله : ﴿ ومن الناس . . ﴾ الآية . « تفسير ابن جرير الطبري ج ٢١ ص ٦٠ » .

الكلام في إسماعيل بن عياش : هو أبو عنيسة إسماعيل بن عياش العنسي الحمصي . قال الذهبي : عالم أهل الشام مات ولم يخلف مثله .

« تعديل إسماعيل » ذكروا أنه يحيي الليل ، وأنه كريم ، وأنه يبذل المال في طلب العلم ، وأن أهل حمص كفوا عن انتقاص علي بسببه ، لأنه نشأ فيهم وحدثهم بفضائله ، وأنه يحفظ كثيراً .

قال الفسوي : إنه ثقة عدل وإنه أعلم الناس بحديث الشام .

وقال يحيى بن معين : ليس به بأس في أهل الشام وقال : إنه أحب إلي من بقية وفرج بن فضالة وقال أبو داود : سمعت ابن معين يقول إسماعيل بن عياش ثقة . وقال دحيم : هو في الشاميين غاية . وقال البخاري : إذا حدث

عن أهل بلده فصحيح ، وبمثل هذا قال ابن المديني . وقد صحح له الترمذي غير ما حديث من روايته عن أهل بلده خاصة .

روى عنه الأربعة حسب رمز الذهبي « عو » وسعيد بن منصور .

وعن تجريح إسماعيل قال الفسوي : أكثر ما تكلموا فيه قالوا : يغرب عن ثقات الحجازيين .

وقال دحيم : إنه خلط عن المدنيين . وقال البخاري : إذا حدث عن غير أهل بلده ففيه نظر ، وقال ابن حاتم : لين ما أعلم أحداً كف عنه إلا أبو إسحاق الفزاري قال إسحاق : ذاك رجل لا يدري ما يخرج من رأسه وقال : لا تكتبوا عن إسماعيل بن عياش فإنه يكتب عمن يعرف وعمن لا يعرف .

وقال النسائي : ضعيف . وقال ابن حبان : كثير الخطأ في حديثه فخرج عن حد الاحتجاج به .

قال أبو عبد الرحمن : روى له ابن حبان مناكير وأباطيل . وقال محمد بن المثنى ما سمعت عبد الرحمن يحدث عن إسماعيل بن عياش قط .

وضرب على حديثه .

وقال ابن المدينيَ : إنه خلط في حديث أهل العراق ثم قال في إسماعيل : عندي ضعيف . ووهمه أحمد في حديث : لا تقرأ الحائض . . . إلخ وقال ابن معين : إذا حدث عن العراقيين والمدنيين خلط ما شئت .

وقال ابن خزيمة : لا يحتج به .

تحقيق وتدقيق :

قال أبو عبد الرحمن : نقبل التعديل بدون تفسير ، لأنه يقوم في الغالب على « عدم العلم غير المحصور بالأمر الجارح » ولأن مظاهر العدالة قرب وطاعات يثقل عدها .

ولا نقبل الجرح إلا مفسراً ، لأن بعض ما يجرح به الرواة غير جارح .

وإذا فسر الجرح وكان مقنعاً قدمناه على التعديل لأن التعديل « عدم علم

بغير المحصور » والجرح علم بالجارح فالعلم في بديهة العقل مقدم على عدم العلم ، وكذلك نقبل الجرح المبهم إذا خلا المجروح عن معدل .

ومذهبنا هذا هو مذهب حذاق النقاد وأئمتهم ، وهو مذهب الجمهور ، وهو الذي لا يوهيه الجدل .

قال أبو عبد الرحمن : ومجرحو إسماعيل قسمان : القسم الأول : جرح ولم يفسر كالنسائي ، مع أنه متشدد في تعديل الرجال .

والقسم الثاني : فسر جرحه ، وجماع هذا التفسير : أنه يغرب في حديث العراقيين والحجازيين ، ولهذا السبب قال البخاري : فيه نظر « وهذه عند البخاري أعلى مراتب الجرح » « راجع الرفع والتكميل ص ١٨٢ ـ ١٨٣ » . . ولهذا السبب أشاح عنه الفزاري . وابن حبان قالوا عنه : إنه متعنت في الجرح ولكن تعنته مرفوع هنا بما قرره عن كثرة الخطأ في حديثه .

وإذاً فجرحه يتعلق « بحفظه وضبطه واحتياطه في من عدا الشاميين » .

فإذا جئنا إلى ناحية العدالة قلنا : إن إسماعيل صدوق بإطلاق ، لأن معدليه نصوا على ذلك ، ولأن جارحيه لم يكذبوه ثم وبالأخص ابن معين وهو من المتعنتين ، فمرة قال ثقة ، ومرة قال لا بأس به وهي بمعنى ثقة عنده .

قال ابن معين : إذا قلت لا بأس به فهو ثقة « راجع الرفع والتكميل ص ١٠٠ ـ ١٠١ » وهاتان العبارتان من أعلى درجات التعديل .

قال أبو عبد الرحمن : شيخ إسماعيل وهو « مطرح » كوفي عداده في الشاميين ، فروايته محفوظة لو سلم السند من المقادح . ومن أراد ترف البحث فليمحص الأسباب التي جعلت إسماعيل ثقة في الشاميين غير ثقة في غيرهم . « ترجمة إسماعيل في ميزان الاعتدال ج ١ ص ٢٤٠ ـ ٢٤٤ » .

الكلام في مطرح بن يزيد : هذا مجمع على ضعفه لا يروي إلا عن ابن زحر وابن يزيد ، وقد أورد له الذهبي أحاديث لا يمتري عاقل في بطلانها وإنما ذكره ابن حبان في الثقات .

وللإجماع على ضعفه لا نطيل « راجع ميزان الاعتدال ج ٤ ص ١٢٣ -

١٢٤ والتهذيب ج ١٠ ص ١٧١ لابن حجر » « الكلام في عبيد الله بن زحر » المصري الإفريقي أخرج له أرباب السنن الأربع حسب رمز الذهبي « عو » وأخرج له أحمد في مسنده .

وكان النسائي - مع تشدده - حسن الرأي فيه لم يذكره في الضعفاء وقال لا بأس به .

وقال أبو زرعة صدوق . بيد أن القادحين فسروا جرحهم باستقراء حديثه : فقال أبو سهر : إنه صاحب كل معضلة وإن ذلك على حديثه لبين . أ هـ .

ولهذا قال ابن المديني : إنه منكر الحديث .

ونجد نماذج لمعضلاته في ميزان الاعتدال - عند ترجمته - وكان يكثر الأحاديث في مجلسه والفتيا فشبهوه بقاص يكثر الكلام .

قال أبو عبد الرحمن : وما آفة التلفيق في الأغلب سوى القصاص .

وضعفه ابن المديني ، وتناوله بعض النقاد بأدنى درجات الجرح ، فقال الدارقطني : ليس بالقوي ، وقال يحيى بن سعيد : ليس بشيء وضعف يحيى بن معين كل حديثه .

وقال ابن حبان في الضعفاء والمتروكين : يروي الموضوعات عن الثقات وإذا روى عن علي بن يزيد أتى بالطامات وإذا اجتمع في إسناد خبر عبيد الله بن زحر وعلي بن زيد ، والقاسم أبو عبد الرحمن : لا يكون متن ذلك الحديث إلا مما عملته أيديهم !! . . فلا يحل الاحتجاج بهذه الصحيفة . ا هـ .

قال أبو عبد الرحمن : متن هذا السند مما عملته أيديهم ، ولمعضلاته ترجح إساءة الظن به في دين الله على من أحسن به الظن . « راجع ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٧ والسماع لابن طاهر الظاهري ص ٨٠ » .

القول في علي بن يزيد :

الألهاني الشامي قال ابن عدي : علي صالح في نفسه ، قال أبو عبد الرحمن : الله حسيبه لا يهمنا شخصه وإنما المهم حديثه ، فقد قرر البخاري وابن حبان : أن حديثه نكر جداً ولهذا جرحه بأدنى درجات الجرح كل من

النسائي وأبي زرعة والدارقطني « راجع ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٦١ - ١٦٢ والسماع لابن طاهر ص ٨٠ » .

قال أبو عبد الرحمن : لو كان حفظ له حديث لا نكارة فيه لتحرج الأئمة في رد حديثه .

القول في القاسم بن عبد الرحمن : كنيته أبو عبد الرحمن ، دمشقي من الموالي . وثقه ابن معين - مع أنه من المتعنتين في الجرح .

وقال الجوزجاني : كان خياراً فاضلاً أدرك أربعين من المهاجرين والأنصار . ووثقه الترمذي ، ونقل صدقة بن خالد عن أحدهم تفضيله : بأنه يتصدق برغيف من رزقه وأنه يصوم ويفطر .

قال أبو عبد الرحمن : لا ينفع القاسم توثيق ابن معين والترمذي لأمرين :

أ - **أولهما** : أن الإمام أحمد - رحمه الله - استقرأ حديثه فرأى له أعاجيب يرويها عنه علي بن يزيد . قال أحمد وما أراها إلا من قبل القاسم وقد حمل عليه أحمد في موضع آخر وكان علي بن زيد نفسه ممن يعيبه .

وابن حبان لمس ناحية الصدق عنده ، فقال بصيغة التمريض : ويزعم أنه لقي أربعين بدريا كان ممن يروي عن أصحاب رسول الله ﷺ المعضلات ويأتي عن الثقات بالمقلوبات حتى يسبق إلى القلب أنه كان المتعمِّد لها . « ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢٧٣ والتهذيب ج ٨ ص ٣٢٢ - ٣٢٤ » .

ب - **وثانيهما** : أن ابن معين قال في موضع آخر : القاسم لا يساوي شيئاً « راجع السماع لابن طاهر ص ٨٠ - ٨١ » والترمذي متساهل في تعديل الرجال .

والجوزجاني وصدقة لم يذكر من عدالته ما ينفي معضلاته .

الرد الجميل

قال أبو عبد الرحمن : يأبى الله أن نأخذ بحديث سلسلته أحذاق : مطرح ، وعلي ، والقاسم !

فأي نور في هذه الأدغال يستهوينا ؟!

بيد أن « فصل الخطاب » لفرط تحامله على ابن حزم وظلمه له : رام إلصاق هذا الحديث بهذا الإسناد برسول الله ﷺ فقال « ص ٤٥ وانظر ص ٢٠ » (علي بن يزيد لم يتفقوا على ضعفه ، وأنه إنما ضعف حديثه إذا روى عن ضعيف ، وهذا الحديث قد رواه عن ثقة ، ورواه عن ثقة) ا هـ .

قال أبو عبد الرحمن : الجواب من وجوه :

أولها : أنه ليس من شرط ضعف الراوي أن يجمع النقاد على تضعيفه .

وثانيها : أنه حشوي في نقل عبارات التعديل وإهمال الجرح جرياً على طريقة حمقاء ترى أن توثيق بعض النقاد للراوي المفسر جرحه ترفع تجريحه ولو سلمت هذه الطريقة الرعناء لأفلت من الشرك الحارث الأعور وجابر والواقدي .

وثالثها : أن التعديل بهذه السهولة « ثقة عن ثقة » تعالم فيه سماجة .

ورابعها : أن ما نقله من كلمات التعديل من باب « عدم العلم بالجارح » وأن نكارة كل حديث الشخص مما يقدح في عدالته .

وخامسها : أننا لا نسلم بأن ابن زحر والقاسم موثوقان في حديثهما .

وسادسها : أن من رام أن يرفع روايته هذه عن درجة الضعيف لا يسعفه الحق .

كما أن « فصل الخطاب » - ص ١٨٨ - نفى الجهالة عن « مطرح » رداً على ابن حزم ونحن معه في ذلك ، ولكن رفع الجهالة عن عينه لا يعني ثقته ولا يقدر فصل الخطاب على توثيقه وقد أجمعوا على تضعيفه - كما نص على ذلك الذهبي - .

وذكر فصل الخطاب « ص ١٨٨ - ١٨٩ وص ٢٠ » الأقوال في تعديل ابن زحر والقاسم . وكان عليه أولاً : أن يشفع ذلك بأقوال أهل الجرح .

وعليه ثانياً : أن يحقق في كلمات التعديل هذه : هل تدفع ما اتسم به حديثهما من إغراب ونكارة وإذ لم يفعل فذلك تدليس في دين الله .

وبهذا نقول : إن فصل الخطاب غير محقق ولا مدقق .

٢ - الحديث من طريق مشمعل بن ملحان الطائي :

قال أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري : أخبرنا أحمد بن محمد بن إبراهيم المقرىء . قال أخبرنا محمد بن الفضل بن محمد بن إسحاق بن خزيمة قال أخبرنا جدي قال أخبرنا علي بن حجر قال أخبرنا مشمعل بن ملحان الطائي عن مطرح بن يزيد . . إلخ بلفظ كلفظ الأويسي عن ابن عياش ، إلا أنه لم يذكر شراءهن ، وذكر بيعهن بدل اتخاذهن ، وقال : أثمانهن . . وقال : وفي مثل هذا نزلت هذه الآية . . وقال : وما من رجل يرفع صوته بالغناء إلا بعث الله تعالى عليه شيطانين أحدهما على هذا المنكب والآخر على هذا المنكب فلا يزالان يضربان بأرجلهما حتى يكون هو الذي يسكت . « أسباب النزول للواحدي ص ١٩٧ - ١٩٨ » .

قال أبو عبد الرحمن : مشمعل ضعفه الدارقطني وقال ابن معين . صالح وهي أدنى درجات الترجيح « ميزان الاعتدال ج ٤ ص ١١٨ . . والتهذيب ج ١٠ ص ١٥٧ » .

ولسنا نطيل في ذلك ، لأن الآفة مطرح ومن فوقه .

قال أبو عبد الرحمن : وبتخريج طريقي ابن عياس ومشعمل فقد أبنا رأينا في حديث ابن زحر من طريق ابن مطرح وبهذا يسقط حديث مطرح بشتى طرقه ويتعين البحث في طرق زملائه ، وهم : بكر ، وخلاد ، وأبو المهلب .

٣ - الحديث من طريق بكر بن مضر .

قال أبو عيسى الترمذي : حدثنا قتيبة أخبرنا بكر بن مضر عن عبيدالله بن زحر عن علي بن يزيد عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبي أمامة عن رسول الله ﷺ : لا تبيعوا القينات ولا تشتروهن ولا تعلموهن ولا خير في تجارة فيهن وثمنهن حرام . . وفي مثل هذا نزلت الآية : ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث . . ﴾ إلخ . هذا حديث غريب . « جامع الترمذي بشرحه التحفة ج ٩ ص ٥٤ - ٥٥ » .

« القول في بكر بن مضر » . قال أبو عبد الرحمن : لقد وثقوه ، ولم يذكروا فيه جرحة « ترجمته في تهذيب التهذيب ج ١ ص ٤٨٧ » . . ومن بعده قتيبة والترمذي : إمامان . ولكن آفته ابن زحر ومن فوقه . .

وثمرة رواية بكر هذه أنه يرجح بها اللفظ المحفوظ عن ابن زحر فنرجحها على طريق مطرح بن يزيد وبها نرجح بين طريقي مطرح أيضاً .

وإلى اللقاء - بإذن الله .